3 1761 08128255 0

B. Duhm

Das Buch Habakuk

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

DAS BUCH HABAKUK

TEXT,

ÜBERSETZUNG UND ERKLÄRUNG

VON

D. BERNH. DUHM
PROF. DER THEOL. IN BASEL

109338
22/4/11

TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1906.

DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG.

Vorwort.

Unsere alttestamentliche Literar- und Textkritik, Exegese, Metrik, geschichtliche und religionshistorische Forschung ist gegenwärtig ziemlich zerfahren. Es musste wohl so kommen, seitdem das Verlangen nach der historischen Wahrheit erwacht war, und es wird wohl noch eine Weile so bleiben. Unsere Aufgaben sind fast immer Gleichungen mit vielen Unbekannten, und wo sichere Wegweiser fehlen, muß jede wirkliche und scheinbare Spur versucht werden. Aber angenehm ist es nicht, beständig auf schwankenden Boden zu stossen, wenn man bauen soll und will. Man freut sich nachgerade schon, wenn man hie und da einen festen Grund vorfindet. Ich habe versucht, das Buch Habakuk auf festen Boden zu stellen, und hoffe, dass es dort dem kritischen Unwetter Stand halten wird. Den letzten Anstoss hat mir Martis Bearbeitung des Buches gegeben, der mit ihm nicht viel glimpflicher verfährt, als Jahve in Hab 3 13 mit dem Haus des Frevlers, aber in der Tat auf dem Boden, auf dem für ihn das Haus stand, nicht anders verfahren konnte. Selbstverständlich habe ich aus seiner Arbeit und derjenigen von Eakin über Hab 1 1-2 4, überhaupt aus den Arbeiten der letzten Jahrzehnte nicht blos indirekten Nutzen gezogen. Dass wir trotz allen Irrtümern vorwärts kommen, kann nur der leugnen, der ewig auf seinem Standpunkt stehen bleibt.

B. Duhm.

Einleitung in das Buch Habakuk.

I. Die sechs Gedichte.

Das Buch Habakuk besteht aus sechs Gedichten, die sich eng an einander anschliessen und sämtlich denselben Gegenstand behandeln. Sie reden von einem ruchlosen Eroberer, der ein Volk nach dem anderen ausraubt und hinmordet, dessen Ende aber nahe bevorsteht, zu dessen Vernichtung Jahve selber erscheinen wird.

Die Gedichte sind in gutgebauten Vierzeilern abgefasst; das erste hat abwechselnd drei- und zweihebige, die übrigen fünf lauter dreihebige Stichen. Sie zerfallen in zwei Gruppen.

Die ersten drei Gedichte bilden gleichsam die Exposition. Sie stellen den Tatbestand fest; der Dichter erhebt als Sprecher der rechtschaffenen Leute und im Interesse von Gesetz und Recht die Anklage vor dem höchsten Tribunal über die Vergewaltigung der Welt durch Ein ruchloses Volk, das zwar von Jahve selber aufgestellt ist, aber seine eigene Kraft zu seinem Gott macht.

Das erste Gedicht, Kap. 1 2–4, richtet die Klage an Jahve, dass seit längerer Zeit Gewalt und Untat, Verwüstung und Krieg herrscht, dass das Gesetz gelähmt und das Recht gekrümmt ist, ohne dass trotz allem Schreien um Hülfe Jahve einschreitet.

Das zweite Gedicht, Kap. 1 5–11, fordert die Leser auf, die neue, unglaubliche und entsetzliche Tat Jahves zu betrachten: er hat ein grimmiges, reissend schnelles Volk aufstehen lassen, das aufgebrochen ist, um die weite Welt zu erobern, das mit seinen raschen Reitern von Kleinasien aus gen Osten zieht, unermessliche Menschenbeute einheimst, Könige und Satrapen verlacht, die festen Städte erstürmt und seine eigene Kraft zu seinem Gott macht.

Das dritte Gedicht, Kap. 1 12–17, erhebt „Beschwerde“ vor Jahve, dass er, der urewige, heilige, unsterbliche Gott, der ja vielleicht das neue Volk zum Strafengel geschaffen habe, nun zulasse, dass es ruchloser Weise rechtschaffene Menschen verderbe, dass es die Völker auf seinen Dreizack spiessen und in seinem Netz fortschleppen, dass es, um sich zu bereichern, schonungslos Völker morden dürfe.

In der zweiten Gruppe, dem vierten bis sechsten Gedicht, tritt der Verfasser als Prophet auf. Diese drei Gedichte geben die Antwort auf die in Kap. 1 erhobenen Fragen und Klagen, das vierte und sechste auf Grund göttlicher Offenbarung, das fünfte auf Grund der sittlichen Weltordnung. Das vierte Gedicht ist das wichtigste Stück des ganzen Buches und könnte dessen Abschluss bilden; das fünfte und sechste nehmen sich eher wie vervollständigende Nachträge aus und haben einen weniger gut erhaltenen Text als die vier ersten.

Das vierte Gedicht, Kap. 2 1–3, berichtet, der Prophet habe auf seiner „Warte" als Antwort auf seine Beschwerde die Offenbarung erhalten und „auf den Tafeln" publiziert, dass das Ende nahe sei und man geduldig darauf harren solle, auch wenn es sich zu verzögern scheine.

Das fünfte Gedicht, Kap. 2 4^a 5–12 13^b 17 15 16, bringt nach einer Einleitung über den aufgeblasenen, grundschlechten, räuberischen, stolzen und widerwärtigen Mann, der unersättlich wie die Unterwelt alle Völker an sich raffe, vier Weherufe dieser Völker über ihn, die dem Eroberer zuerst seine Vergehen und hässlichen Eigenschaften vorhalten und dann deren natürliche Folgen darstellen.

Das sechste Gedicht, Kap. 3 2–16, mit Zusätzen und Glossen in v. 2 4 6 7 14, schildert eine vom Propheten im Gesicht erlebte Theophanie, in der Jahve den Ruchlosen mitsamt seinem Hause und Heere vernichtet, die also dem eigenen Volk die Rettung, dem feindlichen den Tag der Drangsal ankündigt. Das Gedicht ist gewissermassen die Ergänzung der kurzen Offenbarung im vierten (c. 2 1–3).

Die sechs Gedichte stehen somit in gutem Zusammenhang miteinander. Man erhält den Eindruck, dass die vier ersten (c. 1 2–2 3) nach einem einheitlichen Plan niedergeschrieben und dass die beiden letzten von demselben Verfasser und im Einklang mit dem Gedankengang der vier ersten hinzugefügt, dass sie endlich sämtlich innerhalb eines kurzen Zeitraums entstanden sind. Sie stimmen auch im Stil und Sprachcharakter aufs Beste zusammen und sind reich an Beziehungen des einen auf das andere. Die etwas schlechtere Erhaltung der beiden letzten Gedichte erklärt sich zur Genüge aus dem Eindringen mehrerer jüngerer Randbemerkungen und Zusätze in den Text.

II. Kritische Operationen.

Das Büchlein Habakuk scheint in der alten Zeit nicht übermässig viel gelesen und abgeschrieben zu sein, weil es trotz der offenbar sehr gedrängten und kleinen Schrift der alten Manuskripte einen recht gut erhaltenen Text besitzt. Dass es das einheitliche Werk des Mannes sei, dessen Namen es trägt, wurde bis vor verhältnismässig kurzer Zeit nicht bezweifelt. Das ist jetzt gründlich anders geworden; die Kritik hat kaum eine alttestamentliche Schrift so mitgenommen wie das Buch Habakuk.

Schuld daran sind, wenn auch in aller Ahnungslosigkeit, die ältesten Abschreiber und Herausgeber des Büchleins, denn sie haben an ihm die erste kritische Tat vollbracht. Sie nahmen ohne Weiteres an, dass der „gottlose"

Unterdrücker des „Gerechten“ — des Juden, wie sie glaubten — der Chaldäer sein müsse, der doch den Staat, die Hauptstadt und den Tempel der Juden zerstört und sie selber in die Gefangenschaft geschleppt hat; sie setzten oder korrigierten also den Namen der Chaldäer in c. 1 6 hinein, änderten auch sonst, wenn auch mehr unwillkürlich, ein wenig am Text (s. zu הצדיק in c. 1 4 13; אשם in c. 1 11), um den vermeinten Gegensatz zwischen dem gerechten Gottesvolk und dem gottlosen Chaldäer deutlicher herauszustellen. So wurde Habakuk ein Schriftsteller des ausgehenden siebenten Jahrhunderts, dessen Buch zwischen das des Nahum und des Zephanja zu gehören schien. Diese Annahme der alten Abschreiber hat seitdem fast durchweg als selbstverständlich richtig gegolten; sie lieferte auch der neueren Kritik — eine Ausnahme macht M. Lauterburg — die feste Grundlage, auf der allein sich die bekannten „gesicherten Ergebnisse“ gewinnen liessen. Aber gerade diese feste Grundlage brachte den ganzen Bau ins Wanken und nötigte dazu, ein Stück nach dem anderen wegzunehmen, bis von dem Büchlein nichts mehr übrig blieb als — die feste Grundlage.

Zuerst sah man sich gezwungen, Kap. 3 für unecht zu erklären, wenn doch Habakuk vor dem Exil gelebt haben sollte; denn dies Kapitel weist gar zu viel Spuren nachexilischen Ursprungs auf, und zwar nicht blos in dem jüngeren Zusatz v. 17ff., sondern auch in v. 2–16.

Dann fand man, dass c. 1 5–11, wo in v. 6 die Chaldäer genannt werden, älter sein müsse, als der Rest von c. 1 und 2. Denn in c. 1 5ff. werde das bevorstehende Auftreten der welterobernden chaldäischen Macht geweissagt, sodass dies Stück in die Zeit nach der Schlacht von Karchemisch, also etwa ins Jahr 604 v. Chr., zu setzen sei. Dagegen müsse für c. 1 2–4 12–17 c. 2 eine längere Dauer der chaldäischen Vergewaltigung angenommen werden. Ob man nun jenes ältere Stück c. 1 5–11 oder den jüngeren Rest von c. 1 2 dem Habakuk zuschrieb, das blieb der Willkür überlassen. Der letzte Ausleger des ganzen Buches, Marti, belässt dem Propheten Habakuk nur c. 1 5–9a 10 14 15a, also etwa sieben Verse, setzt c. 2 5–17, worin noch manches gestrichen wird, in die Zeit vor dem Zusammenbruch Chaldäas und erklärt alles übrige für nachexilisch.

Allerdings haben sich auch für die Einheit des Buches mehrere Stimmen erhoben; Peiser will es als das Werk eines am Hof von Ninive lebenden judäischen Prinzen verstehen, der um 609 geschrieben habe; M. Lauterburg setzt es in die Zeit des untergehenden chaldäischen Reiches; Eakin, der nur c. 1 1—2 4 behandelt, sieht wenigstens diesen Abschnitt als Einheit an. Indessen kommen auch diese Gelehrten nicht ohne starke Textkorrekturen, Umstellungen und gewaltsame Auslegungen aus. Selbstverständlich ist es ein grosser Vorteil und ein gewisses Präjudiz für die Richtigkeit einer Hypothese, wenn sie es möglich macht, die Auflösung des Buches in zahlreiche Stücke und Splitter zu verhüten. Aber auf der anderen Seite kann man jenem Verfahren, das zur Zerstückelung des Buches geführt hat, die innere Folgerichtigkeit nicht absprechen. Im Gegenteil, es sollte die Konsequenzen seiner Voraussetzungen noch etwas weiter getrieben haben. Wellhausen und Marti halten mitten auf

der Bahn an und suchen durch schroffes Eingreifen in den Text dem Abgleiten in die völlige Auflösung des Buches zu entgehen. Hätten sie alle Konsequenzen, zu denen der unveränderte Text auffordert, gezogen, so wären sie bei dem Satz angelangt: nur die Aussage: „siehe, ich stelle die Chaldäer auf“ (1 6aα) ist echt, alles andere ist unecht. Denn mit dieser Aussage verträgt sich nicht einmal die nächste Umgebung in c. 1 5–11, geschweige denn der Rest von c. 1 und 2 und endlich c. 3. Oder hätten sie es rationeller gefunden, die Annahme der alten Abschreiber aufzugeben und die Chaldäer fahren zu lassen?

III. Das gewalttätige Volk im Buch Habakuk.

Jene Annahme ist in der Tat so verfehlt wie nur möglich; kein Satz im ganzen Buch nötigt dazu, an die Chaldäer zu denken, dagegen giebt es eine grosse Zahl, die es geradezu verbieten. Vielleicht hat der Verfasser das Volk, das er im Auge hat, überhaupt nicht mit Namen genannt (s. zu c. 1 6 und 2 5), da seine Zeitgenossen natürlich wussten, wen er meine. Hat er es aber genannt, so musste der Name zu folgenden Äusserungen und Schilderungen passen:

1. Das Volk muss ganz unerwartet auf den Schauplatz der Geschichte getreten sein, denn der Prophet ist noch immer, obwohl er schon von mancher Tat dieses Volkes berichten kann, voll von Staunen und Entsetzen über sein Erscheinen und meint, man würde nicht daran glauben, wenn man es nicht selbst erlebt hätte c. 1 5. Die Chaldäer waren im siebenten Jahrhundert ein längst bekanntes, mächtiges, den Judäern befreundetes (Jer 13 21) Volk, und seit seinem Ringkampf mit Assur und dessen Niederwerfung konnte kein Mensch darüber erstaunt sein, dass es sich mit den Medern in das assyrische Erbe teilte.

2. Das Volk ist „bitter“, „erschrecklich“ u. s. w. — so werden die Chaldäer von Jeremia, Baruch, Hesekiel nicht geschildert; erst nach der Zerstörung Jerusalems, der Wegführung des Volkes, der Gefangensetzung zweier judäischen Könige urteilen die Verfasser von Jes 14 4ff. Ps 137 u. s. w. härter über sie, aber um 604 a. Chr. hätte niemand so sprechen können wie diese. Es ist ferner „überschnell“; die Chaldäer waren sehr langsam. Es zeichnet sich aus durch seine schnelle Reiterei — man sagt, der Verfasser habe diesen Zug von den Skythen auf sie übertragen!

3. Der Autor stellt den Eroberungszug des neuen Volkes als eine ungewöhnlich schlimme Ruchlosigkeit hin, gegen die alle Völker ihre Weherufe erheben müssen. Ein Schriftsteller, der in seiner Jugend das assyrische Joch gekannt und um 608 die Unterjochung Judas durch die Ägypter erlebt hatte, konnte um 604 die Chaldäer nicht für so besonders ruchlos halten, wenn sie den Ägyptern Palästina abzunehmen sich anschickten.

4. Das fremde Volk marschiert auf seinem grossen Eroberungszuge von Westen nach Osten; die Chaldäer drangen umgekehrt von Osten nach Westen vor. Man darf den Satz c. 1 9b natürlich nicht deshalb aus dem Text werfen, weil er auf die Chaldäer nicht anwendbar ist, zumal dann nicht, wenn man nicht einmal den Versuch macht zu erklären, wie ein so merkwürdiger Satz in das Buch kommen konnte.

5. Der Eroberungszug des fremden Volkes muss in eine Zeit fallen, wo die Juden seit langem an ein ungeschichtliches Hindämmern gewohnt waren, wo sie zwar mit den übrigen Völkern in Handel und Wandel verkehrten, aber nicht mit politischem Interesse „unter die Völker blickten“ (c. 1 5), wo ihnen „Thora und Recht“ geläufige Ausdrücke für die wahre Religion waren (c. 1 4), wo sie Theophanien mit archäologischer Gelehrsamkeit beschreiben konnten (c. 3), wo auch der Laie die eschatologischen termini „Ende“ und „Frist“ ohne weitere Erklärung verstand (c. 2 3) und die apokalyptische Anspielung aus dem Namen Gomer (s. zu c. 1 9) heraushörte, wo Gott schon kurzweg „der Heilige“ und in dichterischer Rede Eloah hiess (c. 3 3), wo ein prophetischer Schriftsteller einem Micha und Jeremia ganze Wendungen und Sätze entlehnen durfte (c. 2 9 10 12). Für alles dies ist das Jahr 604 a. Chr. eine viel zu frühe Zeit.

Die Chaldäer können also das gewalttätige Volk unserer Schrift nicht sein; auch die Perser, auf die das Eine oder das Andere schon eher zuträfe, können es nicht sein, da auch sie nicht aus dem Westen kommen und ihr Erscheinen von den Juden mit Freuden begrüsst wurde. Mag der Prophet den Namen des neu „aufgestellten“ Volkes genannt haben oder nicht, er kann nur die Macedonier Alexanders des Grossen meinen. Hat er sie genannt, so ist in c. 1 6 כתים oder כתיים für כשדים zu schreiben (vgl. 1 Makk 1 1 8 5). Der falsche Name ist im 3. Jahrh. in den Text gesetzt worden, bevor die Juden wahrnahmen, dass die כִּתִּים oder die בְּנֵי יָוָן ebenso arge und gewalttätige Gegner sein konnten wie die Chaldäer. Das plötzliche Auftreten des macedonischen Volkes war für die Palästinenser etwas Unerhörtes und Unglaubliches, denn von Philipps Erfolgen im fernen Europa hatten sie schwerlich etwas gehört. Dies Volk war „bitter und überschnell“ und zog „in die weite Welt“ aus, um „Wohnsitze einzunehmen, die nicht sein“. Es hatte jene schnelle Reiterei, die wie der Adler zu Sieg und Beute flog. Es verlachte Könige und Satrapen, nahm eine feste Stadt nach der anderen, raffte die Völker an sich wie die Unterwelt und baute die „Zwingburgen der Völker“ mit dem Blut und der Frohn der Unterjochten. Sein „aufgeblasener“, „unredlicher“, „räuberischer“, „unleidlicher“ Führer liebte jene Bacchanalien mit den halbnackten ἑταῖροι, die dem nüchternen Semiten solchen Abscheu einflössten (c. 2 15 16), und liess im Tempel des Melkarth die Kriegsmaschinen aufstellen, denen er den Erfolg seines tyrischen Feldzuges verdankte (c. 1 16). Vor allem war dies Volk das einzige, das von West nach Ost marschierte und von Gomer, Kappadocien, Kleinasien, aus in die unserem Autor bekannte Welt einbrach (c. 1 9), um darauf Könige zu besiegen, alle festen Städte zu erstürmen, unermessliche Menschenbeute an sich zu raffen und, wie der Wirbelwind vorüberstürmend, die eigene Kraft zu seinem Gott zu machen (c. 1 9c–11). Diesem Volk gegenüber waren alle Völker, die sich doch gegen die Chaldäer so mutig und zum Teil, wie z. B. Tyrus, mit Erfolg verteidigten, wehrlos „wie Gewürm, das keinen Herrscher hat.“ Dies Volk endlich droht auch dem Jahvevolk gefährlich zu werden (c. 3 13 16), ist doch schon jetzt die „Thora“ gelähmt und das „Recht“ gekrümmt. Der Verfasser scheint zu fühlen, dass dies europäische Volk ganz anderer Art ist als alle asiatischen

Völker, hat vielleicht schon das dunkle Vorgefühl, dass ein Kampf zwischen zwei entgegengesetzten Weltansichten und Lebensrichtungen entbrennen kann.

IV. Der Prophet Habakuk.

Das zweite Gedicht, Kap. 1 5–11, das nicht eine Weissagung von künftigen Dingen, sondern eine Schilderung von eben Geschehenem und Geschehendem ist, zeigt, dass bei der Abfassung unserer Schrift der macedonische Krieg schon längere Zeit gedauert hat. Dem fremden Volk, das von Kleinasien her in die östliche Welt einbrach, sind Könige und Regenten ein Spiel gewesen, alle festen Städte hat es belagert und eingenommen und zieht jetzt, auf die eigene Kraft vertrauend, wie ein Sturmwind vorbei. Also ist die Schlacht von Issus geschlagen, Tyrus und Gaza erstürmt, Damaskus besetzt, eine Reihe von kleinen Königen zur Unterwerfung genötigt. Nach dem dritten Gedicht, Kap. 1 12–17, holt der Eroberer ein Volk nach dem anderen mit Dreizack und Netz aus dem Völkermeer heraus; nach dem fünften, Kap. 2 4–17, reisst er alle Völker an sich und baut Städte auf Kosten der Nationen, die sich somit für Nichts gemüht haben: auch Ägypten ist erobert und Alexandrien im Bau begriffen. Dem Autor dünken die drei Jahre, die wir damit erreichen (334—331), eine lange Zeit, es sind eben Kriegsjahre und voll von Untat und unaufhörlich gesteigerter Ängstigung (c. 1 2ff.). Trotzdem hat er das entsetzte Staunen über die neue geschichtliche Epoche noch nicht überwunden (c. 1 5) und rechnet noch mit den Erwartungen eines baldigen Umschwungs (c. 3), wenn auch das „Ende“ vielleicht noch etwas auf sich warten lassen wird (c. 2 3); er hält es für möglich, dass das fremde Volk nur zu einer Züchtigung berufen ist, deren Grenzen es allerdings weit überschreitet (c. 1 12ff.). Er mag daher die endgültig entscheidende Schlacht bei Arbela oder Gaugamela (331 a. Chr.) und ihre Folgen noch nicht erlebt haben. Die Gedichte scheinen rasch nach einander niedergeschrieben zu sein, denn das zweite, dritte, vierte und fünfte beginnen mit einem subj. oder obj. implicitum, hängen sich also eng an einander an. Das ganze Büchlein ist ein wenig jünger, als das Gedicht Jes 14 29–32, das noch vor Alexanders Erscheinen in Philistäa entstanden ist.

Habakuk, dessen Name babylonisch ist und der schon aus diesem Grunde nicht gut ein vorexilischer Judäer sein kann, ist aller Wahrscheinlichkeit nach ein Palästinenser. Er lebt in einer Zeit tiefsten Friedens; sein Völklein ist unter dem Mantel der persischen Oberhoheit gleichsam in Schlaf versunken und kümmert sich, wie sowohl Hab 1 5 als Jes 14 32 zeigt, nicht mehr um die Völkergeschichte. Seine Schriftgelehrten mögen von der grossen Vergangenheit und von der noch grösseren fernen Zukunft schwärmen, das Volk nährt sich friedlich von seinem Acker und seinem Handel und widmet sein geistiges Interesse dem Tempelkult und der Thora; auch der Jude im Ausland hängt mit Inbrunst an Jerusalem und dem Tempel, ist aber im Übrigen völlig mit der Gegenwart zufrieden, wenn nur Erwerb und Besitz ihm gesichert sind. Nun kommt plötzlich durch ein ganz neues fernes Volk eine ungeheure Friedensstörung über die Welt; aller Besitz ist bedroht, der Ruchlose verschlingt den friedlichen Biedermann und rafft alle Völker mitsamt ihrem Hab und Gut

an sich, sodass die Nationen „für's Feuer“ gearbeitet und sich umsonst geplagt haben. Habakuk nimmt mit Eifer Partei für den Biedermann gegen den Mann der grossen Geschichte, für das Recht auf Besitz gegen das Recht auf Eroberung, für den Frieden gegen den Krieg, auch für die ehrbare Sitte gegen den genialischen Lebensgenuss. Für ihn ist Alexanders weltumwälzendes Unternehmen nur ein Beutezug, eine brutale Räuberei im grossen Stil, verbunden mit Mord und Totschlag. Er hat kein Verständnis für geschichtliche Notwendigkeiten, für den Ausdehnungsdrang eines jungen Volkes, für den Trieb der Europäer, die ganze Welt materiell und geistig zu erobern, für das freilich nur halbwegs bewusste Streben jenes macedonischen Titanen, der Entwicklung der Menschheit neue Bahnen zu brechen. Er möchte die Geschichte der Nationen nach dem Privatrecht und der bürgerlichen Moral geregelt wissen und betrachtet als der Güter höchstes den friedlichen Besitz, als die höchste Tugend die Rechtlichkeit in Handel und Wandel und eine anständige Aufführung. Bei alledem verdient rühmende Hervorhebung, dass dieser jüdische Autor als Sprecher der Völker und Anwalt der allgemeinen Menschenrechte auftritt und nichts von der Arroganz mancher späterer Schriftsteller verrät, die ihrem eigenen Volk gern das Vermögen aller übrigen Völker, auch auf dem Wege der Gewalt, zugewendet gesehen hätten.

Wie lange lässt der heilige Gott und Regent der Welt diesen ruchlosen, übermütigen Räuber gewähren, ja giebt ihm selbst die Menschen preis wie rechtloses Gewürm? Dass Habakuk auf diese „Beschwerde“ eine Antwort erhalten hat, das drückt ihm die Feder in die Hand, nachdem er zuvor schon die göttliche Antwort seinen Volksgenossen durch eine Tafelinschrift bekannt gemacht hat. Denn Habakuk ist ein Prophet; er hat Visionen und Auditionen; Jahve selber giebt ihm Instruktionen, und seine Mitbürger suchen seine „Tafeln“ auf, um zu erfahren, was Jahve durch ihn mitteilt. Im vierten Gedicht (c. 2 1-3) wird dem Volk eröffnet, dass das „Ende“ bevorsteht, obwohl die „Frist“ noch nicht ganz abgelaufen ist; im sechsten Gedicht (c. 3 2-16) wird verkündigt, dass Jahve in dem Augenblick, wo der Ruchlose sein Volk und seinen Gesalbten angreift, persönlich vom Sinai herbeieilt und das feindliche Volk vernichtet; der Prophet erwartet, dass das noch „in laufenden Jahren“ geschehen wird. Beide Gesichte, das eine ganz kurz, das andere sehr ausführlich wiedergegeben, verraten zwar in Stil und Sprachgebrauch die Vertrautheit des Verfassers mit der älteren prophetisch-apokalyptischen Literatur, erinnern ausser an das Deboralied besonders an Micha, Hesekiel, Jes 13, Tritojesaia, sowie an jüngere Apokalypsen, besonders Daniel, sind aber doch keine künstlichen Produkte eines Schriftgelehrten, sondern wie Jes 21 echte Erzeugnisse der abnormen Veranlagung jener Psychiker, die man Nabis nannte. Und wenn auch Habakuk in manchem Ausdruck sich mit der späteren Eschatologie berührt, so beherrscht ihn doch kein eschatologisches System; ergriffen von der Angst und Not des Augenblicks kann er sich nicht zu der kühlen dogmatischen Betrachtungsweise herabstimmen, die den Verfasser des Buches Daniel so merkwürdig macht. Über die Art, wie seine psychischen Zustände zu denken sind, ist zu c. 2 1 3 2 16 ausführlicher gesprochen worden. Habakuk ist kein grosser Pro-

phet, kein grosser Geist, aber ein echter Visionär und ein wichtiger und interessanter Zeuge von dem Eindruck, den das Judentum von dem griechischen Geist beim ersten Zusammentreffen erhielt. Nach seiner Zeit hat sich hundertfünfzig Jahre lang der Jude mit dem Griechen leidlich vertragen, sodass die Abschreiber seines Buches die Kitthäer durch die Chaldäer ersetzen zu müssen meinten; dann brach zwischen beiden ein noch viel tieferer Konflikt aus, als Habakuk ahnen konnte.

V. Der Text des Buches.

Die Schrift Habakuks hat, vermutlich wenig gelesen, nicht viel fremde Zusätze erhalten; man kann sie, wenn man will, auf drei verschiedene Hände zurückführen. Die ältesten sind vielleicht ein paar Glossen in c. 3, nämlich v. 4^b, der Ausdruck: Pfade der Vorzeit in v. 6 und die ersten drei Wörter in v. 7. Diese Glossen scheint schon der Liturg vorgefunden zu haben, der Kap. 3 in die Liturgie eines Buss- und Bettags aufnahm, sei es, dass er das Kapitel im Buch Habakuk beliess, sei es, dass er es dem Liederbuch seiner Sängerinnung einverleibte; er fügte zu diesem Zwecke ausser der Überschrift und allerlei technischen Beischriften noch v. 2^b und v. 17–19 bei, zog auch v. 8^a zu zwei Stichen auseinander. Endlich könnte es ein und derselbe Besitzer des Büchleins gewesen sein, der die Bemerkungen c. 2 4^b 13^a 14, den Zusatz c. 2 18–20 und das Citat c. 3 14^b am Rande oder an freien Plätzen niederschrieb und uns damit interessante Proben von der Exegese und den theologischen und eschatologischen Gedanken liefert, zu denen die Frommen der letzten Jahrhunderte sich von den Prophetenschriften anregen liessen.

Eine dieser Eintragungen, c. 2 13^a 14, scheint schuld daran zu sein, dass v. 17 (v. 8^b) von seinem richtigen Platz vor v. 15 an die jetzige Stelle geriet. Sonst ist keine der Umstellungen, die man in letzter Zeit beliebt hat, notwendig, nicht einmal erlaubt. Ebenso ist die Mehrzahl der „Verbesserungen", mit denen der Text beglückt worden ist, überflüssig oder geradezu verwerflich; selbst solche Stellen, die wie z. B. c. 2 15 16 jetzt bis ins Unverständliche verderbt zu sein scheinen, sind mit äusserst geringen Änderungen wieder herzustellen. Die verhältnismässig wenig zahlreichen Textfehler beruhen teils auf den üblichen Verwechselungen ähnlicher Schriftzeichen, die aus der kleinen engen Schrift der alten Manuskripte zu erklären sind, oder auf schlechter Orthographie u. dgl., teils auf dem Bestreben der Abschreiber, diese oder jene Stelle durch Hinzufügung des Artikels, der nota acc. oder eines על־כן zu verdeutlichen. Der Text ist also gut erhalten und zeigt nach seiner Reinigung von den kleinen Fehlern, dass der Autor einen guten Stil schrieb und sich eines ungemein sauberen und glatten Versbaues befliss.

Das Buch Habakuk.

Kap. 1 1.

הַמַּשָּׂא אֲשֶׁר חָזָה חֲבָקוּק הַנָּבִיא

Kap. 1 1. Dieser Titel bezieht sich wahrscheinlich auf sämtliche drei Kapitel des Büchleins, denn er passt nicht bloss auf die beiden ersten, sondern ebenso gut auch auf das dritte. Wenn das letztere jetzt eine neue Überschrift und ausserdem eine Unterschrift, mehrere Beischriften und Zusätze besitzt, die zeigen, dass es für den Tempelgesang hergerichtet worden ist, so folgt daraus nicht, dass es von Anfang an einen selbständigen oder gar fremden Bestandteil des Buches bildete; es folgt nicht einmal das daraus, dass die Sängerinnung, die die so entstandene Liturgie etwa an einem Fasten am Tempel vortrug, das Kapitel aus seinem alten Verband herausgenommen habe, ist es doch auch nicht dem Psalter einverleibt worden. Wahrscheinlich ist die liturgische Bearbeitung von Kap. 3 zu einer Zeit geschehen, als man einerseits sich mit Eifer auf die Ausbildung des Tempelgesanges zu werfen begann, andererseits aber noch keine grosse Auswahl an brauchbaren Gesängen besass und noch keine besonderen Sammlungen angelegt hatte: da konnte man auch einmal Abschnitte aus Prophetenschriften wie als Texte für synagogale Reden und Betrachtungen so für liturgische Gesänge verwenden. Der Liturg mag also etwa in der Zeit des Chronikers unser 3. Kap. bearbeitet und nicht allzu lange nach dem prophetischen Verfasser gelebt haben, dessen noch verhältnismässig junges Büchlein er weiter nicht antastete. Aber mag dem sein wie ihm will, jedenfalls darf man das dritte Kapitel, das nach Form und Inhalt mit den beiden ersten aufs Beste harmoniert, von diesen nicht ohne Not losreissen; die liturgischen Anhängsel berechtigen nicht dazu.

Wer die Überschrift c. 1 1 vorgesetzt hat, ob der Verfasser selber oder ein jüngerer Besitzer oder Abschreiber, das lässt sich mit Sicherheit nicht feststellen. Wäre das Büchlein vorexilisch, so würde die Überschrift wenigstens in ihrer gegenwärtigen Form nicht vom Autor herrühren; gehört es hingegen, wie ich glaube, einer viel späteren Zeit an, so steht nichts im Wege, den Propheten selber als ihren Urheber zu denken. In jedem Fall wird er wenigstens seinen Namen vorgesetzt haben, da er im Text beständig von seiner eigenen Person spricht und sich doch sonst nicht nennt. Er hiess also wohl wirklich חבקוק, nur scheinen diese Buchstaben von der Punktation falsch ausgesprochen zu werden, weil der Name ein Fremdwort ist; bekanntlich spricht

Kap. 1 1.

Der Ausspruch, den der Prophet Ḥabbaquq schaute.

sie auch andere fremdsprachliche Namen oft falsch aus (z. B. סוא, מרדך usw.). Die Wiedergabe in der LXX, Ἀμβακούμ, die auch in „Bel und Drache“ v. 33 ff. (im griechischen Daniel) vorkommt, bezeugt die ältere Aussprache חַבָּקוּק, und diese wiederum spricht für die Annahme von Friedr. Delitzsch, dass der Name aus der assyr.-babylonischen Sprache stamme, wo das Wort ḥambaququ ein Gartengewächs bezeichnet. Daraus wird aber weiter wahrscheinlich, dass der Träger dieses Namens frühestens der exilischen, eher der nachexilischen Zeit angehört, denn es lässt sich schwer denken, wie ein vorexilischer Jude in Palästina nach einem babylonischen Pflanzennamen, der sonst niemals vorkommt, hätte benannt werden können. Nach der Sage in „Bel und Drache“ lebte er denn auch in Palästina unter der persischen Herrschaft, und diese Angabe kommt mit dem Inhalt und Charakter seines Büchleins aufs beste überein. Nur darin irrt sich die Sage, dass sie ihn in die Zeit des ersten Cyrus setzt. Denn unser Verfasser spricht von einem welterobernden Volk, das von Westen nach Osten vordringt; zur Zeit des Cyrus sind die Perser die Welteroberer, die sich nach allen Weltgegenden ausbreiten, nur nicht nach Osten, und die übrigens auch den Juden nicht als Feinde, sondern als Freunde erschienen. Nur einmal wird, wenn wir vom ersten vorchristlichen Jahrhundert absehen, die Welt, in der die Juden leben, von einem Eroberer aus Westen bedroht und überwältigt, nämlich zur Zeit des Darius Kodomannus. Unter ihm kann das Büchlein entstanden sein und ist es nach meiner Meinung entstanden; auf den Zug Alexanders passt jedes Wort in Habakuks Schrift. Die Fahrt des ḥambaququ durch die Lüfte, die möglicher Weise eine Schöpfung des folklore ist, ein Pflanzenmärchen, ist wohl erst nachträglich und durch ein Missverständnis zu einer Luftfahrt des Mannes Ḥabbaquq geworden, und die Verbindung dieser Fahrt mit der Speisung des weisen Daniel ist wohl gar nur eine romanhafte Kombination des Verfassers von „Bel und der Drache“, darf also nicht als Zeugnis für die Lebzeit Habakuks verwendet werden.

Habakuk hat ein מַשָּׂא erhalten, eine „Erhebung“, nämlich der Stimme Jahves. „Stimmerhebung“ ist in der nachexilischen Zeit — Hes 12 10 kommt schwerlich in Betracht — ein beliebter emphatischer Ausdruck für דְּבַר יְהוָה, der jedoch später (Jer 23 33 ff.) zu Gunsten des letzteren verboten wird; die

I. Kap. 1 2—4.

עַד־אָנָה יְהוָה שִׁוַּעְתִּי[2]
וְלֹא תִשְׁמָע
אֶזְעַק אֵלֶיךָ חָמָס
וְלֹא תוֹשִׁיעַ

Emphase beruht auf dem Gegensatz zu dem gewöhnlichen Schweigen der Gottheit, deren plötzliche Kundgebung dann um so aufregender wirkt. Eine Stimmerhebung oder ein Wort Gottes kann ein Prophet nicht bloss hören, sondern auch „schauen", denn selbst wenn nur eine Audition, nicht eine eigentliche Vision erfolgt, bekommt er doch mit dem geistigen Auge zukünftige Dinge zu sehen. In Kap. 2 1 will Habakuk „spähen, was Er reden wird", und erhält auch wirklich bloss ein Wort, nicht ein Gesicht, spricht aber trotzdem von einem חָזוֹן (v. 2); in Kap. 3 erlebt er umgekehrt ein Gesicht ohne ein begleitendes Wort, spricht aber c. 3 2 sowohl vom Hören wie vom Sehen. Ein Wort sehen ist ein verkürzter technischer Ausdruck für den Verkehr eines Menschen mit der Gottheit, der in erster Linie ein „Seher" ist. Schon Amos 7 12ff. werden חֹזֶה und נָבִיא als ungefähr gleichbedeutende Begriffe genommen, obwohl die Nabis an sich nicht notwendig Seher, sondern nur praktischer Mystik ergebene Laien sind; in der nachexilischen Zeit werden die Nabis überwiegend als Empfänger von Enthüllungen geheimer oder künftiger Dinge gedacht, wenn auch der Verfasser von Jer 23 16ff. (vgl. Sach 13 3 ff.) dagegen eifert und die richtige Handhabung des „Wortes Gottes" in der Lehre und Seelsorge erblickt, die ursprünglich gar nicht dazu gehörten. Habakuk heisst נָבִיא, weil er Zukunftsgesichte hat.

Nach der Überschrift c. 1 1 bildet demnach den Schwerpunkt des Büchleins das Gesicht c. 2 1–3 und daneben etwa noch dessen Ergänzung in c. 3. Dem „Gesicht" gehen zur Vorbereitung drei Gedichte vorher: die Klage über die gegenwärtige Not c. 1 2–4, die Schilderung des Feindes, der die Not verursacht c. 1 5–11, endlich die „Beschwerde" über die göttliche Zulassung der Not c. 1 12–17.

Das erste Gedicht Kap. 1 2-4

besteht aus drei Strophen zu je vier Stichen mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Der Prophet klagt, dass er seit langem vergebens um Hülfe schreie und mit ansehen müsse, wie ein Ruchloser das Recht vergewaltigt. Man hat, verführt durch eine irrige Auffassung von v. 4, vielfach die Gewalttaten, über die der Dichter klagt, auf innere Vorgänge in der Judenschaft bezogen und unter dem Ruchlosen gottlose Juden verstanden, sah sich dann aber genötigt, die Ausdrücke רָשָׁע, עָמָל u. s. w. an anderen Stellen des Büchleins ganz anders, nämlich auf einen auswärtigen Feind zu deuten und also entweder dem Einen Verfasser einen sehr unklaren Stil zuzuschreiben oder aber die Stücke, in denen von den vermeintlichen gottlosen Juden geredet wird, von denen, die mit dem רָשָׁע unzweifelhaft ein fremdes Volk meinen, loszureissen und verschiedene Verfasser und Abfassungszeiten anzunehmen. Aber weder das eine

I. Kap. 1 2–4.

2 Wie lange, Jahve, rief ich,
Doch hörst du nicht,
Schrei' auf zu dir: Gewalttat!
Doch hilfst du nicht!

noch das andere ist richtig; und ebenso wenig liegt für Umstellungen der einzelnen Stücke ein ausreichender Grund vor. Nirgends spricht der Prophet von den inneren Zuständen im eigenen Volke; in allen drei Kapiteln hat er das Unheil im Auge, das ein plötzlich aufgetretenes Volk des Westens über die friedlichen Leute bringt, vor allem auch, aber nicht allein, über das Volk der Thora. Dass das Büchlein mit einer Klage beginnt, ist ganz in der Ordnung.

Die erste Strophe, v. **2**, besagt, dass die Herrschaft der Gewalt schon längere Zeit währt. Wie lange Zeit das עַד־אָנָה meint, lässt sich nicht sagen, es kann ja ein Jahr oder noch mehr sein, aber der Verfasser ist, wie v. 5 ff. zeigt, noch nicht an die neue Epoche der Geschichte gewöhnt, hat sich von seinem Staunen über die Erfolge des neuen Welteroberers noch nicht erholt, und selbst das Schreien um Hülfe v. 2 ist ein psychologischer Beweis dafür, dass er noch auf einen Umschwung rechnet. Er scheint immerhin schon etwas mehr erlebt zu haben, als der Verfasser von Jes 14 29–32, für den die Überwältigung Philistäas und die Eroberung Gazas noch in der Zukunft liegt, vielleicht sogar die Eroberung von Tyrus, während Habakuk nach v. 10 schon von der Erstürmung mehrerer Städte weiss. Er hat schon längere Zeit um Hülfe geschrieen, fasst das Vordringen Alexanders als eine Gefahr für alle und als Gewalttat auf und verlangt Jahves Eingreifen. Es ist nicht nötig anzunehmen, dass er für die Herrschaft der Perser begeistert ist, aber er hat diese, der doch auch die Juden die Beendigung des Exils, freie Religionsübung und ziemlich selbständige Verwaltung ihrer inneren Angelegenheiten zu danken hatten, bei weitem nicht so schlimm empfunden, als das, was er von den „Räubern" (v. 13) erwarten zu müssen glaubt. Er fürchtet augenscheinlich, dass sein Volk von diesen ähnlich behandelt werden könnte wie die Phönizier und Philister, da das fremde Volk ja niemand verschont c. 1 14 ff. 2 5. Aber abgesehen von seinem eigenen Volk, das nur einmal (c. 3 13) direkt erwähnt wird, empfindet überhaupt Habakuk die Vergewaltigung der Welt durch den Macedonier als einen Frevel, der Jahwes Einschreiten herausfordert. Während der Verfasser von Jes 14 29 ff., der Jerusalem und seine Frommen für immun hält, den Philistern ihre Angst und bevorstehende Überwältigung gönnt, hat unser Prophet ein Mitgefühl für die anderen Völker und ein starkes sittliches Gefühl für Recht und Unrecht im Völkerleben. חָמָס ist nicht eigentlich Akkusativ zu dem intransitiven וְזָעַק, sondern ein Ausruf: „ich schreie: Gewalt!" ein Ausruf, wie ihn der widerrechtlich Misshandelte ausstösst, um Hülfe herbeizurufen und das Einschreiten des Richters zu veranlassen vgl. Jer 20 8 Hiob 19 7. Jahve ist doch der oberste Regent und sollte dazwischen treten, wenn ein Starker über einen Schwachen herfällt. Warum denn, fragt die

zweite Strophe, v. **3**, lässt Jahve es geschehen, dass man soviel Arges,

[3]לָמָּה תַרְאֵנִי אָוֶן
וְעָמָל אַבִּיט
וְשֹׁד לְנֶגְדִּי הָיָה
וְרִיב כִּידוֹן יִשָּׂא

Unheil, Unterdrückung, Streit „sehen“, d. h. erleben muss? Eine Frage, auf die der Dichter vor der Hand noch keine Antwort weiss. Die Ausdrücke חמס, און, עמל, שד, ריב können an sich sowohl auf brutale Misshandlung durch fremde Tyrannen wie auf Gewalttat und Rechtsbruch innerhalb des eigenen Volkes gedeutet werden. An innere Zwistigkeiten müsste man sogar am ersten denken, wenn das vorletzte Wort מָדוֹן richtig sein könnte. Aber man weiss schon nicht recht, wie man das Sätzchen מדון ישא übersetzen soll. Die Übersetzung „Streit hebt an“ (Ewald) ist schwerlich möglich, denn יִשָּׂא ist nicht intransitiv. Die Streichung von יִשָּׂא wäre nur dann berechtigt, wenn man für das Eindringen dieses Wortes eine plausible Erklärung hätte. Möglich ist, wenn ich recht sehe, nur die Ergänzung von קול: Zank erhebt die Stimme, wird laut. Aber wenn man diese Deutung annimmt, so begreift man nicht, warum der Prophet seinen Vorwurf gegen Jahve und nicht, wie sonst immer geschieht, gegen die Zankenden richtet. Die LXX hat gelesen: הָיָה רִיב וְדִין יִשָּׂא; das ist zwar auch nicht zu brauchen, aber es lässt sich zur Herstellung des ursprünglichen Wortlauts verwenden. Ich vermute, dass das massor. מדון und das ודין der LXX aus כִּידוֹן resp. כדון entstanden ist und dass man mit der LXX הָיָה (oder וְ הָיָה) für ויהי lesen muss; letzteres Verbum gehört dann noch zum Vorhergehenden: „Zerstörung ist vor mich gekommen“, und die Strophe schliesst mit dem Satz: „Streit erhebt den Wurfspiess“. Dieser Satz klingt wie aus den Sprüchwörtern genommen, und in der Tat liebt Habakuk, wie überhaupt die nachexilische Literatur, sprüchwörtliche Wendungen. Jetzt kann die Strophe sich auf den grossen Hader der Völker beziehen, der in den Jahren 334—331 im vorderen Asien tobte, und sie muss sich darauf beziehen, wenn das erste Gedicht c. 1 2–4 zu Habakuks Büchlein gehört; jetzt versteht man auch besser, warum der Dichter sich über Jahve beschwert, statt über die Menschen. Denn ob die Menschen sich mit Krieg überziehen dürfen, das hat Jahve zu entscheiden; nach den Kriegen Alexanders und der Diadochen feiert der Dichter von Ps 46 ihn als den Beendiger der Völkerkämpfe. Der Widerwille unsers Propheten gegen den Krieg und die Furcht vor ihm spiegelt wohl die Stimmung der meisten Juden seiner Zeit wieder, dieser wehr- und waffenlosen Leute, die von jedem Kriege, mochte er ausfallen wie er wollte, nur die Nachteile zu verspüren bekamen und in ihm nur das Walten roher, zerstörender, den friedlichen Bauern und Handelsmann schädigender Kräfte erblickten. Sie selber konnten keine Kriege mehr führen; die einzige Schlacht, auf die sie noch hofften, sollte Jahve ganz allein schlagen (c. 3), ohne dass sie „Jahve zu Hülfe kamen unter den Helden“ (Richt 5 23). Solange diese noch ausstand, sollte doch Jahve, meint der Prophet, den Frieden aufrecht erhalten: warum lässt er also seine Verehrer jetzt Gewalttat und Zerstörung erleben? Es sind noch zwei Anstösse von geringerer Bedeutung in v. 3

[3] Was lässest du Arges mich schauen
Und seh ich Unheil,
Kommt mir Zerstörung vor Augen,
Hebt Streit den Wurfspiess?

---

zu beheben. Zunächst wird im dritten Stichos וְחָמָס, das eine Zeile vorher da war und hier das Metrum überfüllt, zu streichen sein. Sodann stört die 2. pers. תַּבִּיט die Symmetrie und passt nicht recht zum Zusammenhang, denn nicht Jahve schaut, sondern der Dichter muss — zu seinem Leidwesen — schauen; „schauen lassen" kann הַבִּיט schwerlich bedeuten. Zur Not könnte man sich mit dem הַבֵּט der LXX helfen („und zwar Unheil sehend"); aber da die alten Manuskripte eine ziemlich enge und kleine, daher undeutliche Schrift gehabt haben müssen, so darf man wohl mit vielen Exegeten die zweite Person, auf die übrigens auch v. 13 eingewirkt haben könnte, mit der ersten vertauschen.

Dritte Strophe, v. 4. Der Prophet hat noch einen tieferen Kummer, und mit der Klage darüber schliesst das erste Gedicht ernst und wirkungsvoll ab. Unter dem Weltkriege und der Herrschaft der rohen Gewalt muss auch die Religion leiden. Von religiöser Unterdrückung ist zwar nicht die Rede, aber die Religion kann sich nicht frei bewegen und ihre Anforderungen durchsetzen. Wie in den Ebed-Jahve-Liedern wird die Religion durch die beiden Begriffe Gesetz und Recht bezeichnet. Das Gesetz wird kalt, friert, wird kraftlos wie ein Mensch, dem die Kälte die Gelenke lähmt — ein sehr schönes, wohl nicht erst vom Verfasser gefundenes Bild. Die תּוֹרָה ist als etwas Lebendiges gedacht; sie liegt zwar für unseren Propheten ohne Zweifel im geschriebenen Gesetz als mehr oder weniger fertiges corpus juris vor, aber sie ruft in ihrer Verwaltung durch die Priester, ihrer Auslegung durch die Schriftgelehrten, im beständigen Studium jedes einzelnen Juden, in tausendfältiger Einwirkung auf das ganze Leben zu immer neuer Tätigkeit auf, ist also nicht ein abstraktes System, sondern eine treibende Kraft. Stellt sie mehr die kultische Seite der Religion dar, so das מִשְׁפָּט mehr die rechtlich sittliche, das Leben nach dem Recht und die Rechtsprechung, ohne dass, wie bekannt, Kult, Moral und Recht scharf von einander getrennt sind. Aus dem Satz „Recht kommt nimmer hervor" lässt sich nicht sicher erkennen, ob der Dichter mehr das im Leben geübte oder das im Gericht gesprochene Recht im Auge hat; in der zweiten Hälfte der Strophe scheint ihm allerdings das Bild von dem Tribunal vorzuschweben, vor dem die Parteien um den Sieg ringen. Könnte nun v. 4[a] so ausgelegt werden, als ob er vorzugsweise an die unbefriedigenden Zustände im eigenen Volk dächte, so ist doch nicht zu übersehen, dass nachexilische Schriftsteller, die ihre Religion für die einzig wahre und ihre Sitten für die einzig sittlichen halten, häufig den Anspruch erheben, dass ihre Institutionen von der ganzen Welt anerkannt und angenommen werden sollten und daher auch fremde Völker, die die Juden in ihrem Recht und ihrer Religion kränken, als Frevler anzusehen seien. Es lässt sich also unsere Strophe ebenso gut auf die Übergriffe des fremden Volkes deuten, von dem das ganze übrige Büchlein spricht. Das Gesetz ist kraftlos, denn der Priester wagt nicht ein-

4תָּפוּג תּוֹרָה וְלֹא יֵצֵא
לָנֶצַח מִשְׁפָּט
כִּי רָשָׁע מַכְתִּיר צַדִּיק
מִשְׁפָּט מְעֻקָּל

zuschreiten, wenn der jüdische Arbeiter oder Bauer am Sabbat von dem fremden Gewalthaber gezwungen wird, seinem Heer Lebensmittel zuzuführen, die jüdischen Hülfstruppen, die nach Joseph. Antiqu. XI 8 zur Belagerung von Tyrus herangezogen wurden, wagen die ihnen verabfolgte unreine Speise nicht abzuweisen, der friedliche Bürger lässt sich die Kontributionen und diese und jene Plünderung und Vergewaltigung mutlos gefallen, weil es kein Recht in solchen Dingen giebt; das ganze Volk mit seinem Hohenpriester soll zwischen dem alten und dem neuen Herrn wählen und wird in jedem Fall Unrecht haben, ganz abgesehen davon, dass es schon dadurch beständig, לָנֶצַח, Unrecht erleidet, dass es überhaupt eine fremde Herrschaft über sich dulden muss. Sollte unserm Verfasser, wie man vermutet hat, die Perikope Jes 42 1-4 vorschweben, so würde er noch ausserdem beklagen, dass nun der Thoralehrer das „Recht" nicht mehr zu den Nichtjuden „hinaustragen" (הוֹצִיא מִשְׁפָּט), die Thora nicht mehr in den Meerländern begründen kann, dass er nicht mehr mit den Heiden über den wahren Gott disputieren und die Götzenbilder lächerlich machen darf, dass die Ausbreitung der Religion „für immer" stockt. Denn jetzt triumphiert ein Machthaber, der „seine Kraft zu seinem Gott macht" (v. 11). Diesen Gedanken drückt v. 4b, wörtlich übersetzt, so aus: Ruchloser den Rechtschaffenen umringend — Recht verdreht. Das scheint ein Rechtssprüchwort zu sein und Folgendes zu besagen: im Prozess kommt es darauf an, möglichst viel gute Freunde vor den Richter mitzunehmen, z. B. zahlreiche kräftige Söhne vgl. Ps 127 5, Klienten, Nachbarn oder gar, wie Herodes vor Hyrkan II tat, ein Aufgebot von Söldnern; wer das nicht kann, der wird gegenüber einem skrupellosen Gegner, der ihn mit seinen Helfershelfern umstellt, den Kürzeren ziehen. Ist dies der Sinn, so braucht man מַכְתִּיר nicht zu Gunsten eines vermeintlich stärkeren Ausdrucks zu ändern. Also wieder eine sprüchwörtliche Wendung, und hier bildet das Sprüchwort einen ausgezeichneten Abschluss des ersten Gedichts. Religion und Recht, sagt v. 4, muss zu Schaden kommen in einer Zeit, wo — nach dem deutschen Sprüchwort — Macht vor Recht geht. Der Grieche hat den Juden „umstellt"; in dem geschichtlichen Prozess, den beide jetzt mit einander führen, scheint die Übermacht siegen zu sollen, da Jahve trotz des Hülferufs seiner Verehrer dem חָמָס, der Vergewaltigung des Rechts, freien Lauf lässt. In dem Sprüchwort selber ist der צַדִּיק nicht der Fromme, der Gesetzestreue, sondern einfach der, der Recht hat, mit dem Nebenbegriff der Bravheit, der rechtschaffene Bürger, und der רָשָׁע der Schuldige, mit dem Nebenbegriff der Nichtswürdigkeit; der Autor mag freilich meinen, dass nicht bloss die Juden (und die übrigen vergewaltigten Völker c. 2 5ff.) dem Alexander gegenüber im Recht seien, sondern dass überhaupt nur der Jude, der die Gebote des wahren Gottes hält, im vollen Sinn des Wortes ein gerechter Mann ist (Sibyll. III 218 ff.).

[4]Gesetz wird kraftlos, nimmer
Kommt Recht zum Vorschein;
Denn „Recht wird krumm, wenn der Schlechte
Umstellt den Guten.“

Dass auch der Abschreiber dieser Meinung ist, sieht man daraus, dass er hier wie v. 13[b] צַדִּיק mit dem Artikel versieht; aber את־הצדיק überlastet das Metrum, und das Sprüchwort verlangt den einfachen Qualitätsbegriff ohne Artikel. Auch sonst haben schon mehrere Exegeten bemerkt, dass der ursprüngliche Text nicht ganz sauber vom Abschreiber wiedergegeben ist. Schwerlich hat der Verfasser, der kein Klassiker, aber auch kein schlechter Stilist ist, zweimal יֵצֵא geschrieben; wenn das Recht überhaupt nicht mehr hervorkommt v. 4[a], so kommt es auch nicht krumm hervor, wie es jetzt v. 4[b] heisst. Besonders anstössig sind aber noch die beiden עַל־כֵּן, durch die ja wohl der Abschreiber den Zusammenhang deutlicher herausstellen wollte, in Wahrheit aber einen verkehrten Zusammenhang und schlechten Stil hergestellt hat: wie lange schreie ich vergebens, warum muss ich Gewalttat sehen — darum ist die Thora kraftlos; umstellt der Ruchlose den Rechtschaffenen — darum ist das Recht verdreht. Der Dichter würde למה oder עד־אנה geschrieben haben, wenn ihm die einfache Fortsetzung der Klage mit תפוג ת' nicht genügt hätte; aber letztere genügt nicht allein, sondern dient viel besser zum Abschluss und zur nachdrucksvollen Hervorhebung dessen, was dem Verfasser am meisten am Herzen liegt. Auch das Metrum verlangt die Streichung der beiden על־כן, die Ewald schon vorgenommen hat.

Das erste Gedicht kann zur Not auf innere Zustände im jüdischen Volk gedeutet, sollte dann aber für „unecht“ gehalten werden. Dagegen meinen alle fünf übrigen Gedichte mit dem רשע ganz unzweideutig das fremde Volk, das soeben auf den Schauplatz der Geschichte getreten ist. Während das erste Gedicht sich mit seinen Klagen an Jahve wendet, redet der Prophet im

zweiten Gedicht Kap. 1 5–11

die Leser an und zwar in eigener Rede, nicht etwa in einer Rede Jahves. Das Gedicht schildert in sechs dreihebigen Vierzeilern den Urheber jenes חמס und שד, jenes fürchterliche Volk, das, unerwartet aufgetreten, mit unheimlicher Geschwindigkeit die ganze Erde zu erobern droht und dem kein König oder Satrap und keine feste Stadt Widerstand leisten kann. Der alte Abschreiber hat ohne Weiteres angenommen, dass mit diesem fremden Volk der böseste Unterdrücker der Gerechten, die Chaldäer, gemeint sein müsse, aber es wird sich nicht allzu schwer nachweisen lassen, dass jedenfalls nicht die Chaldäer, höchstwahrscheinlich aber die Macedonier Alexanders des Grossen gemeint sind.

Erste Strophe, V. **5**. „Schaut unter die Völker!“ ruft der Prophet seinen Lesern zu, die augenscheinlich für gewöhnlich nicht „unter die Völker schauen“, weil sie längst keinen Anteil und darum kein Interesse mehr an der Weltgeschichte haben, sondern ein halb der Religion, halb bürgerlichem Handel und Wandel gewidmetes, beschränktes Stillleben führen. Zur Zeit Jeremias hätte schwerlich ein Prophet zu einer solchen Aufforderung Veranlassung

II. Kap. 1 5—11.

5 רְאוּ בַגּוֹיִם וְהַבִּיטוּ
וְהִתַּמְהוּ תְּמָהוּ
כִּי־פֹעֵל פֹּעַל בְּיֹמֵיכֶם
לֹא תַאֲמִינוּ כִּי־יִסָּפֵר

gehabt, im vierten Jahrhundert versteht man sie ohne Weiteres. Sonderbarer Weise hat die LXX oder ihre Vorlage für בגוים das בּוֹגְדִים von v. 13 eingesetzt, als ob der Prophet (oder auch Jahve) sagen könnte: schaut, ihr Räuber, mit Entsetzen an, was Jahve für eine Tat tut, er stellt euch Räuber auf, ihr würdet es nicht glauben, wenn es euch erzählt würde! Nicht viel besser wird es, wenn man unter den בוגדים abtrünnige Juden versteht; auch dann ist der Satz: ihr glaubtet es nicht, wenn es erzählt würde, von einer lächerlichen Naivität; mit Abtrünnigen konversiert man im alten Testament nicht so vertraulich. Vor allem aber geht ja doch die Gefahr die Gerechten genau so viel an wie die Abtrünnigen: warum wäre also blos den letzteren die folgende aufgeregte Schilderung gewidmet, noch dazu ohne irgend eine Nutzanwendung, ohne eine Drohung oder Warnung, ohne die Motivierung der Gefahr mit der Gottlosigkeit der Abtrünnigen? „Seht, ihr Abtrünnigen, in euern Lebzeiten zieht ein fremdes Volk auf Eroberung der ganzen Erde aus, nimmt eine Festung nach der anderen, macht zahlreiche Menschen zu Gefangenen, macht endlich gar seine eigene Kraft zum Gott“ — stimmt denn da die Ausführung zu der Anrede? Die Abtrünnigen kommen im ganzen Buch Habakuk nicht vor, auch v. 13 nicht; dass die LXX auf sie verfällt, mag sich damit entschuldigen lassen, dass ihr und den späteren Juden die zeitgenössigen Abtrünnigen natürlich näher stehen als die Geschichte vergangener Tage. Noch leichter erklärt sich eine zweite Eigenmächtigkeit der LXX, dass sie nämlich das Partizip פֹּעֵל mit dem Subjekt אֲנִי versieht. Der hebräische Text hat es noch nicht, schreibt aber allerdings in v. 6 הִנְנִי. Die erste Person ist falsch, denn Jahve redet nicht, mit keiner Silbe wird sein Reden eingeführt oder auch nur angedeutet. Die Propheten haben im Allgemeinen gar nicht die Gewohnheit, Jahve so lange Reden in den Mund zu legen, und nun gar noch so menschlich anmutende, offenbar von dem entsetzten Erstaunen des Schriftstellers selber inspirierte Schilderungen. Unser Autor aber, der v. 2f. über das Ausbleiben der Antwort Jahves klagt und c. 2 1 ff. recht weitläufig über die Art, wie er eine kurze Antwort erzielt hat, berichtet, wäre gewiss der letzte, der sich einen solchen psychologischen und schriftstellerischen Verstoss zu Schulden kommen liesse. Dagegen sind die späteren jüdischen Theologen allerdings der Meinung, dass in den Prophetenbüchern eigentlich niemals der Prophet, sondern immer Gott rede; davon zeugt manch jüngerer Zusatz (vgl. z. B. Jer 4 6 11 12 17 f. u. s. w.), aber auch manche, oft halb unbewusste Textänderung. Das Partizip (פֹּעֵל) wird in der nachexilischen Sprache sehr oft als verb. fin. behandelt vgl. v. 4^b; wer hier daran Anstoss nimmt, kann übrigens פָּעַל aussprechen, da die Tat Jahves, die Herbeirufung des fremden Volkes, schon längst geschehen und in ihren Folgen sichtbar geworden ist. Die eigentümliche spätere Sitte, von Jahve zu

II. Kap. 1 5–11.

5Schaut unter die Völker und sehet
Und starrt euch an, erstarret!
Er tut in euern Tagen,
Was, würd' es erzählt, ihr nicht glaubtet!

sprechen ohne ihn zu nennen, tritt auch c. 2 1 hervor. Warum וְהִתַּמָּהוּ תְּמָהוּ nach Jes 29 9 abgeändert werden muss, ist mir unverständlich, auch wenn diese Stelle unserem Autor vorgeschwebt haben sollte. Mit Jes 5 12b hat unser Vers nichts zu schaffen; das Sehen hat dort einen ganz anderen Sinn.

Zweite Strophe, V. 6. Nach dem פֹּעֵל v. 5 ist הנני in הִנֵּה oder ' הִנֵּה zu verwandeln. Dieser Vers scheint uns nun das Volk zu nennen, dessen plötzliches Aufkommen unsern Verfasser in Aufregung versetzt hat. Er würde, wenn er zweifellos den richtigen Namen lieferte, damit die sichere Grundlage für das Verständnis und die Datierung des Büchleins bilden. Nach dem jetzigen Text hätte Habakuk geschrieben, als Jahve die Chaldäer „aufstellte" und diese als welterobernde Macht auftraten, also nicht allzu lange nach dem Siege Nebukadnezars über Necho bei Karkemisch (604 a. Chr.), der den Chaldäern das Gebiet vom Euphrat bis zur ägyptischen Grenze in die Hände zu geben schien. In diese Zeit versetzen denn auch die meisten Kritiker wenigstens c. 1 5 ff., während sie betreffs der übrigen Stücke sehr von einander abweichen; nur Peiser nimmt an, dass das Buch im Jahr 609 von einem jüdischen Prinzen am Hofe zu Ninive geschrieben sei, und Lauterburg, der את־הכשדים in v. 6 streicht, versetzt es in die Zeit kurz vor dem Zusammenbruch der chaldäischen Herrschaft. Bedenklich macht schon die ungewöhnlich grosse Meinungsverschiedenheit derjenigen Kritiker, die für c. 1 5 ff. über das Jahr 604 einig sind, in der Beurteilung der übrigen Stücke. Die meisten sind durch das כשדים in v. 6 genötigt, starke Streichungen und Umstellungen vorzunehmen und dazu noch den übrigen Stücken ganz andere Entstehungszeiten zuzuweisen; der letzte Bearbeiter des ganzen Büchleins, Marti, kann nur die Verse c. 1 5–10 14 15 mit כשדים in Einklang bringen und muss selbst hier noch wichtige Sätze ausscheiden, alles Übrige aber dem Verfasser dieser wenigen Verse absprechen. Je mehr man die Folgerichtigkeit und Ehrlichkeit dieser kritischen Operationen anzuerkennen gezwungen ist, desto mehr wird man misstrauisch gegen deren Ausgangspunkt. Ist die überlieferte Lesart in v. 6 wirklich eine so feste Basis, dass man von ihr aus das ganze Büchlein aus den Fugen reissen darf? Es ist zunächst schon unwahrscheinlich, dass der Verfasser, der überall das Metrum sauber durchführt, das volle את־הכשדים geschrieben haben sollte, da es zwei Hebungen statt einer bringt. Er hätte nur כשדים gesagt; die jetzige prosaische Ausdrucksweise mit Artikel und nota acc. gehört hier so gut wie anderen Orts (s. v. 4) dem Abschreiber an. Aber wichtiger ist, dass die Chaldäer in c. 1 5 ff. ebenso wenig hineinpassen wie in die übrigen Stücke. Erstens versteht man dabei den Ausruf nicht: staunt, man würde es nicht glauben, wenn es erzählt würde! Was gab es denn im Jahre 604 so viel zu staunen? War es so unbegreiflich wunderbar, dass die Chaldäer, deren Ringkampf mit

6כִּי הִנֵּה מַקִּים כַּשְׂדִּים
הַגּוֹי הַמַּר וְהַנִּמְהָר
הַהוֹלֵךְ לְמֶרְחֲבֵי אֶרֶץ
לָרֶשֶׁת מִשְׁכְּנוֹת לֹא־לוֹ

Assur die Juden schon Jahrzehnte lang hatten beobachten können, nach erreichtem Erfolg die Ägypter besiegten, denen sich sogar der kleine König von Juda, Josia, entgegenzustellen gewagt hatte, und dass dann die Chaldäer sich den grössten Teil der früheren assyrischen Eroberungen aneigneten? Zweitens fragt man sich vergebens, warum der Prophet mit keiner Silbe auf die Katastrophe von Megiddo, die Wegschleppung des vom Volk eingesetzten Königs Joahas und die Brandschatzung Judas durch die Ägypter, die Etablierung der ägyptischen Oberhoheit und das Regiment ihres Vasallen, des Jojakim, eingeht, dagegen ganz entsetzt sein soll über den Gedanken, dass nun statt der Ägypter die Babylonier die Erben Assurs sein werden. War er vielleicht ein rabiater Anhänger der Ägypter, meinte er, dass diese mit Recht tun durften, was er dem neuauftretenden Volk als fürchterliche Ruchlosigkeit vorwirft? Jeremia befürchtet, dass die Chaldäer, die er übrigens als die alten Freunde Judas bezeichnet, die Herde Jahves gefangen fortführen werden, einmal weil er in ihnen das in Gesichten gesehene Volk aus dem Norden erkennt, sodann weil er die Folgen von Jojakims Hochmut voraussieht (Jer 13 15 ff.), aber hier wird ja nirgends mit solchen Möglichkeiten gerechnet, sondern nur über die Niederwerfung aller Völker durch das eine neue Volk geklagt: wie hätte aber ein Judäer, der eben vorher die Unterdrückung der Völker durch Assur, dann den Eroberungszug des ägyptischen Pharao mit angesehen hatte, die Nachahmung dieser Völker durch das alte mächtige Babel für ein so unglaubliches Wunder halten können! Ferner wäre zwar zu entschuldigen, dass ein Judäer die Chaldäer, wenn er sie fürchtete und hasste, ein „bitteres“ oder gar „das bittere Volk“ nannte, aber von einem גוי נמהר, einem überschnellen Volk zu sprechen, hatte er schwerlich Veranlassung. Weder der alte Nabopolassar, noch sein Sohn Nebukadnezar haben in ihrer Politik und Kriegsführung diesen Charakterzug gezeigt. Ein Volk, das Jahre lang seinen ägyptischen Nebenbuhler in Asien schalten lässt, das später sich ein paar Jahre Zeit liess, um die Insurrektion Jojakims niederzuwerfen, das dreizehn Jahr lang an Tyrus herumbelagerte und dann nicht einmal zum Ziel kam, ist wohl niemals der stürmende Eroberer von Stadt und Land gewesen, als den unser Verfasser sein neues Volk schildert. Welche Könige, Statthalter und Festungen sollen denn die Chaldäer bis zu der angenommenen Abfassungszeit unserer Schrift mit jener Leichtigkeit, von der v. 9 10 spricht, überwunden haben? Endlich und vor allem zieht das fremde Volk nach dem Osten v. 9, während die Chaldäer nach dem Westen und Nordwesten marschieren, nur nicht nach Osten. Es ist doch nicht erlaubt, diesen Satz mit der Begründung aus dem Text zu werfen, dass der — für den Sinn ganz gleichgültige — Ausdruck מגמת unklar ist. Für die Chaldäer spricht gar nichts als die Tatsache, dass sie auch einmal eine kurze Zeit ein eroberndes Volk gewesen sind; wenn sie nicht Jerusalem und

[6]Denn sieh, er erregt die Kitthäer,
Das rauhe, das rasche Volk,
Das zieht in die Weiten der Erde,
Um fremdes Land zu erobern.

seinen Tempel zerstört und die Juden deportiert hätten, würde die Weltgeschichte schwerlich viel Aufhebens von der chaldäischen Episode gemacht, vielmehr als die wahren Nachfolger der Assyrer die Perser bezeichnet haben. Von den Juden freilich begreift man, dass für sie die Zerstörer ihres Staates und ihres Tempels wichtiger waren als alle anderen Erdenvölker, ausgenommen seit dem zweiten Jahrhundert das neue Assur der Seleuciden, dass ihre Literatur nicht aufhörte, sich mit ihnen zu beschäftigen, und dass sie die כשדים auch dort witterten, wo sie gar nicht im Spiel waren. Abschreiber zumal, die die Sage von Habakuk und Daniel kannten, waren fast gezwungen, unter den Welteroberern Habakuks die Chaldäer zu verstehen.

Sicher ist, dass, solange nicht die Fehlerhaftigkeit oder Unechtheit von v. 9 mit zwingenden Gründen nachgewiesen ist, nur ein Volk gemeint sein kann, das von Westen nach Osten marschiert. Wir kennen aber für den Gesichtskreis der Juden bis auf die römische Zeit nur ein einziges Volk, auf das jene Angabe zutrifft, nämlich die Macedonier. Es ist darum nicht zweifelhaft, dass hier so gut wie in Jes 23 13, wo ein als אַשּׁוּר gelesenes אֶשֶׁר die Verwechselung begünstigte, die כַּשְׂדִּים nur durch einen Irrtum des Abschreibers die Stelle einnehmen, die den כִּתִּים gebührt. Dass die כִּתִּים dem Volke Jahves — denn in diesem Lichte lasen doch die späteren Juden die prophetischen Bücher — bei ihrem ersten Erscheinen Schaden zugefügt hätten, davon war nichts bekannt; die ganzen ersten hundertfünfzig Jahr haben sich die Juden unter den Kitthäern verhältnismässig glücklich gefühlt. Auch wenn sie damals noch nichts gewusst haben sollten von dem, was Josephus von der ehrfurchtsvollen Behandlung Jerusalems und seines Hohenpriesters durch Alexander den Grossen erzählt, so mochten sie in dieser Zeit gewiss nicht glauben, dass ein Prophet die Kitthäer in der Weise, wie es unser Büchlein tut, angegriffen haben sollte. Ja, andere Völker haben sie niedergeworfen Num 24 24, aber den Israeliten taten sie nichts zu Leide. Die Meinung, dass כִּתִּים falsch sei, lag also für einen Abschreiber der ptolemäischen Zeit nahe genug, und an Mut, ihren Meinungen zu folgen, hat es den Abschreibern der vorchristlichen Zeit nie gefehlt. Es ist freilich möglich, dass der Autor das fremde, jedem Leser bekannte Volk überhaupt nicht genannt und statt הנני vielmehr הִנֵּה יְהוָה = הנה י׳ geschrieben hat, womit auch dem Metrum genügt wird. Aber auch dann kann man unter dem „bitteren und überschnellen“ Volk nur die Kitthäer verstehen. Dieser Name bezeichnet ursprünglich die Bewohner der cyprischen Stadt Kition, sodann die Cyprier überhaupt (so Jes 23 1 12), weiter alsdann die westlichen Völker auf den Inseln und in den jenseits des Meeres gelegenen Ländern (Jer 2 10 Hes 27 6), die europäischen Griechen und ihre Verwandten (Gen 10 4 1 Chr 1 7), die Untertanen Philipps und Alexanders von Macedonien (1 Makk 1 1 8 5). Hier muss כִּתִּים, wenn der Verfasser es geschrieben hat, das

[7]אָיֹם וְנוֹרָא הוּא
וְשֵׁאת מִמֶּנּוּ יֵצֵא
[8]וְקַלּוּ מִנְּמֵרִים סוּסָיו
וְחַדּוּ מִזְּאֵבֵי עָרֶב

europäische Reich Alexanders des Grossen bedeuten. Auf diesen König und sein Volk trifft alles zu, was in unserm Büchlein über die neuen Eroberer gesagt wird. Dies Volk wurde für die Palästinenser neu „aufgestellt"; wenn sie auch bei den Ägyptern und Persern längst griechische Söldner als „bittere, schnelle" Krieger kennen gelernt haben mochten, so war doch das junge Reich der Macedonier für sie eine ganz neue, befremdende, und dessen Welteroberungszug eine „unglaubliche" Erscheinung. Diese Kitthäer, das einzige Volk, das von Westen kommt v. 9, waren so geartet und vollbrachten solche Taten, wie es von v. 6 an geschildert wird. Auffallend ist noch, dass das Volk und sein Führer, eben Alexander der Grosse, fast identifiziert werden und öfter das erstere über dem genialen, dem Verfasser ebenso unheimlichen wie unsympathischen Jüngling fast vergessen wird; in dem fünften Gedicht, c. 2 4ff., wird eigentlich nicht das Volk, sondern Alexander selber geschildert: er ist der Aufgeblasene 2 4, der stolze, unangenehme Mann v. 5, der sein Haus bereichern und sichern will v. 9, der seine ἑταῖροι aus Becken und Schläuchen sich vollsaufen lässt, um sich an dem unanständigen Gebahren der Trunkenen zu ergötzen v. 15f. Schon in c. 1 10f. mag der Dichter mehr an den Führer als an das Heer denken.

Das erste, was Habakuk hervorhebt an dem Volk, das er durch den Artikel als nunmehr gut bekannt hinstellt, ist sein berserkerhafter Schlachtengrimm. מַר ist wohl Abkürzung für מַר נֶפֶשׁ vgl. Richt 18 25 und 2 Sam 17 8. Ob zu diesem Wort der Zusatz τοὺς μαχητάς des Cod. Alex. der LXX eine Glosse ist? Wenn dieser Zusatz schon in einer hebräischen Handschrift stand, so ist doch damit wohl ein הַגִּבֹּרִים übersetzt; grade dies Wort steht auch 2 Sam 17 8 neben מַר. Jedenfalls ist er nicht mit Lauterburg auf ein השרים zurückzuführen, das der Grieche sicher mit ἄρχοντας wiedergegeben hätte. Möglich ist freilich, dass das הגברים nur aus מֵעֵבֶר יָם, jenseits des Meeres, einer Glosse zu dem ursprünglichen כִּתִּים, entstellt wäre. Aus dem zweiten Prädikat, נִמְהָר, sich überstürzend, überschnell, hört man teils die Bewunderung, teils die kopfschüttelnde Missbilligung des Asiaten über die affenartige Geschwindigkeit der macedonischen Kriegsführung heraus. Hat doch auch Alexander in nur drei Jahren das grösste Weltreich, das bis dahin existierte und das Millionen von Streitern ins Feld stellen konnte, über den Haufen geworfen. Daneben hatte er noch Zeit, unbezwungene Festungen zu erobern (Tyrus) und neue Städte zu gründen (Alexandrien). Der Reim mar-nimhar ist wohl beabsichtigt. Vor allem staunt der Verfasser über die weite Ausdehnung der Eroberungszüge des fremden Volkes: es geht in die Weiten der Erde! Es kommt ja aus den fast unbekannten Ländern des fernen Westens und macht, wie es scheint, zu der Zeit, wo der Prophet schreibt, Anstalten, in den äussersten Osten vorzudringen. Es will, sagt er, Wohnungen einnehmen, die nicht sein sind. Das hatten

[7]Erschrecklich und furchtbar ist es,
Verwüstung geht von ihm aus,
[8]Seine Pferde sind schneller als Panther
Und rascher als Abendwölfe.

früher die Assyrer, Chaldäer und Perser auch getan; wenn es dem Propheten so sehr auffällt, so hat das seinen Grund darin, dass die Juden seit zweihundert Jahren an die stabile persische Oberhoheit gewohnt waren und unter ihr stillfriedlich gelebt hatten. Sofern sie nicht an die „Tage der Vorzeit", an die Zeit der Selbständigkeit vor der assyrischen Unterjochung, oder an die eschatologische Wendung, die ihnen die davidische Glanzzeit zurückbringen sollte, dachten, fühlten sie sich in der Gegenwart leidlich behaglich; sie hatten sich in ihre Lage eingelebt, wie es andere Völker getan haben, die zweihundert Jahr lang einem fremden Staatsverband eingegliedert waren. Jetzt kommt die plötzliche, völlig unvorhergesehene Unruhe über die Welt, eine neue fremde Macht wirft alle bestehenden Verhältnisse durch einander, stellt das gewohnte Recht auf den Kopf, droht jedes Volk seiner Habe zu berauben. Schwerlich hätte ein Autor um 604, wo man an Umwälzungen aller Art gewöhnt war, sich so ausgedrückt; diese Stelle hätte gepasst in die Zeit, wo Jesaia seine entsetzten, zornigen Worte über Assur Jes 10 13 14 schrieb, und sie passt in die Zeit nach der Schlacht von Issos und der Eroberung von Tyrus, Damaskus, Gaza, Ägypten, aber sie passt gar nicht in die Zeit nach den Schlachten von Megiddo und Karkemisch, wo die Besetzung der den überwundenen Assyrern gehörenden Gebiete kein nur den Chaldäern gebührender Vorwurf sein konnte. Nachher haben sich die Juden recht gut an die Herrschaft der Griechen gewöhnt und dem Stammvater der gegenwärtigen Menschheit, Noah, nachträglich den Segensspruch über Japhet in den Mund gelegt, er solle sich weit ausbreiten und in Sems Zelten wohnen (Gen 9 27).

Die dritte Strophe, V. 7 8[a], nennt das neue Volk schrecklich und furchtbar. Die Chaldäer werden von den zeitgenössigen Schriftstellern niemals so genannt (wohl von Jeremia die Skythen), und dass sie auch dem judäischen Volk und den kleinen Nachbarvölkern nicht so erschienen, beweisen die vielen Aufstandsversuche. Dagegen haben sich gegen Alexander und seine Nachfolger die einmal niedergeworfenen Völker nicht wieder erhoben. V. 7[b] ist zu lang für einen Stichos; Eakin streicht יצא, Peiser und Marti ושאתו. Letzterer schreibt ausserdem מִשְׁפָּט, aber der Gedanke, dass das fremde Volk das Gericht bringen könnte, wird erst v. 12[b] berührt. Gleichwohl scheint hier Marti von einem richtigen Gefühl geleitet zu sein. Die LXX übersetzt nämlich folgenden Text: ממנו משפטו ושאתו ממנו יצא; hier sind deutlich die beiden ersten Wörter eine Variante zu den beiden folgenden, und der mass. Text ist offenbar erst nachträglich durch Weglassung des zweiten ממנו daraus zurechtgemacht. Ich halte die zweite Variante für die bessere, nur glaube ich mit Grätz, dass der Verfasser nicht שְׂאֵתוֹ, sondern שְׂאֵת geschrieben hat. Denn so allein entsteht die natürliche Fortsetzung zu v. 7[a]: „Verwüstung (zu שְׂאֵת vgl. Klagel 3 47) geht von ihm aus." Das Wort משפט kommt schon reichlich genug vor und würde

וּפָשׁוּ פָּרָשַׁי פָּרָשָׁיו
מֵרָחוֹק יָבֹאוּ יָעֻפוּ
כְּנֶשֶׁר חָשׁ לָאֹכֶל
כֻּלֹּה לְחָמָס יָבוֹא

hier noch dazu einen ganz andern Sinn haben als in v. 4 und v. 12: sein Recht, fremde Sitze wegzunehmen. Gegen משפטו und שאתו spricht ausserdem noch, dass der Verfasser v. 5 6 12 die Erhebung der fremden Völker auf Jahve zurückführt und hier das Gegenteil sagen würde, ohne doch irgendwie anzudeuten, dass er etwa nur die Meinung jenes Volkes von sich selber wiedergeben wolle. Vielleicht sollte man תֵּצֵא (oder יוֹצִיא) schreiben, da שְׂאֵת ohne Zweifel eine femin. Form ist. Zu dem so gewonnenen einfachen Sinn von v. 7b bildet V. 8a eine gute Fortsetzung. Aus den Nachrichten und Gerüchten über die Schlachten am Granikus und bei Issus hat der Dichter den Eindruck bekommen, dass das macedonische Heer sich besonders durch seine furchtbare Reiterei auszeichne; wahrscheinlich waren auch einzelne Schwadronen zur Erkundung und um Proviant zu sammeln und Kontributionen einzutreiben in Judäa erschienen. Übrigens wird Habakuk die Skythenlieder Jeremias kennen vgl. z. B. Jer 4 13 5 6; doch braucht man wohl die Abendwölfe, זְאֵב עֶרֶב, nicht in Steppenwölfe, זְאֵבֵי עֲרָבוֹת, zu verwandeln (vgl. die LXX), obwohl das die Schnelligkeit vielleicht noch besser veranschaulichen würde.

Die vierte Strophe umfasst V. 8b von ופשו an und den ersten Stichos in V. 9, wenigstens dann, wenn man, ohne viel auf den Sinn zu achten, zunächst einfach das Vorhandene skandiert. Aber auch der Sinn der Sätze bestätigt diese Umgrenzung der Strophe, während die mehr oder weniger starken Streichungen, die hier vielfach vorgenommen sind, mir durchaus unbegründet vorkommen. פוּשׁ wird Jer 50 11 und Mal 3 20 vom mutwilligen Springen der Kälber gebraucht; ich begreife nicht, warum es hier nicht auf das Springen und Tanzen munterer Rosse soll angewandt werden können, wie mehrere Exegeten behaupten. Die Ähnlichkeit der drei Wörter des ersten Stichos beruht nicht auf Dittographie, sondern auf gewollter Paronomasie; wie oft müsste man bei den Propheten streichen, wenn man jedes Wortspiel mit Misstrauen betrachten wollte. Die macedonischen Rosse tanzen, denn obgleich sie die ganze Welt durchfliegen, haben sie noch genug überschüssige Kraft: so hat vielleicht der Autor mit eigenen Augen die Rosse der Reiterschwärme gesehen, die während der Belagerung von Tyrus oder Gaza ab und an in Judäa auftauchten. Eher ist verständlich, dass man an פרשיו ופרשיו Anstoss nimmt, wie möglicher Weise schon die LXX getan hat, da sie das zweite Wort weglässt. Aber obwohl man metrisch mit ufáschu párascháw auskommen kann, scheint es mir doch bedenklich, dass die Rosse in etwa sieben Sätzen (v. 8 9a) Subjekt sein sollen. Viel eher glaube ich, dass der Dichter mit dem ersten Stichos unserer Strophe auf die Reiter überlenken will, dass man daher פרשי פרשיו zu schreiben und die beiden ו in der Mitte dem Abschreiber aufs Konto zu setzen hat, der die beiden Wörter für identisch hielt. Wahrscheinlich hat der Autor das erstere Wort nicht פָּרָשַׁי ausgesprochen, wie oben nach der Sitte der Punk-

Es springen die Rosse der Reiter,
Weit kommen sie geflogen;
Dem Aar gleich, der zum Frass eilt,
[9]*Kommt jeder zur Gewalttat.*

tation geschrieben ist, sondern פַּרְשֵׁי oder פִּרְשֵׁי, da in dem Wort für „Ross“ das ר nicht verdoppelt sein sollte (König, Buhl). Die Perfekta sind Aoriste und geben Eigenschaften an. In den folgenden Sätzen sind die Reiter Subjekt; das Imperfekt wird wieder aufgenommen, um zu schildern und zu erzählen, was die Reiter tun. Sie durcheilen die Welt nach Beute und um Gewalttat zu üben. מֵרָחוֹק kann sowohl bedeuten: aus der Ferne, wie: in die Ferne; jedenfalls passt der Ausdruck besser auf die Europäer, als auf die Babylonier. Der dritte und der vierte Stichos sind durch die falsche Versteilung auseinander gerissen; wenn auch der Ausdruck יָעֻפוּ das Bild vom Adler hervorgerufen haben mag, so zeigt doch der Singular und das parallele לאכול — לחמס, dass die drei letzten Wörter von v. 8 und die drei ersten von v. 9 ein Distichon ausmachen. חָמָס erinnert an v. 2 zurück; der Dichter mag allerdings hier zunächst an die Belästigungen denken, mit denen die detachierten Reiter Alexanders seine Landsleute heimsuchten, scheint es doch, als ob das כָּלָה mehr auf kleinere Streifkommandos hinweise. Spr. אֹכֶל wegen des parallelen חָמָס.

Die fünfte Strophe, V. **9**, von מגמת an, V. **10**[a] beginnt mit einer bösen crux: das Wort מגמת ist vollkommen unbekannt. Die versuchten Ableitungen von גמא, schlürfen, oder גמם, zusammen sein, ergeben nichts Brauchbares; dass Kimchi das Wort zu Ps 27 8 in dem von den Rabbinen angenommenen Sinn „Verlangen“ anwendet, beweist nicht, dass es diese Bedeutung hatte, beweist nicht einmal, dass es überhaupt existiert hat. Was die LXX mit ihrem ἀνθεστηκότας . . . . ἐξεναντίας übersetzt haben will, lässt sich natürlich nicht mit absoluter Sicherheit sagen, doch scheint das zweite Wort ein קָדְמָה (vgl. 1 Sam 13 5 LXX) wiederzugeben, das allerdings sonst nur im stat. constr. vorkommt; für das erste Wort kann man vielleicht am Besten entweder מִקֶּדֶם oder מֵעֵמֶד annehmen. Die LXX verbindet dies קדמה . . . מעמד mit dem vorhergehenden חמס, liefert uns aber keinen vernünftigen Sinn, höchstens ein wenig Beihülfe zum Auffinden des ursprünglichen Wortlautes. Die jüngeren Übersetzungen, die vom Ktib abhängig sind, nehmen für מגמת eine Bedeutung an, die die Bedeutung von פניהם nur ergänzt, oder lassen das Wort einfach aus, wissen also nichts damit anzufangen. Neuere Exegeten haben den ganzen Stichos streichen wollen, der allerdings mit dem vermeintlichen Stützpunkt כשדים v. 6 in unlösbarem Widerspruch steht, aber auf diese Weise darf man sich des unbequemen Satzes nicht entledigen — gerade deswegen nicht, weil er so unbequem ist. Ich dachte anfangs daran, für מגמת ein harmloses מִיָּמָּה (nach der Form מִצָּפוֹנָה) vorzuschlagen, in der Meinung, damit nichts Fremdes in den Text einzutragen, da eben jedes Volk, das gen Osten zog, allemal vom Meer herkommen musste. Indessen hätten die Abschreiber dies Wort doch wohl nicht verkannt, mindestens aber, wenn sie der Chaldäer wegen daran Anstoss nahmen, es nicht durch ein wahrscheinlich gar nicht existierendes Wort ersetzt. Ich glaube jetzt,

מִגֹּמֶר פְּנֵיהֶם קֵדְמָה
וַיֶּאֱסֹף כַּחוֹל שֶׁבִי
וְהוּא בְּמְלָכִים יִתְקַלָּס [10]
וְרוֹזְנִים מִשְׂחָק לוֹ

dass das verkannte Wort מגמר war, das, von den Abschreibern nicht verstanden, sowohl in מגמת verderbt als durch Konjektur in מעמד verändert werden konnte. גֹּמֶר ist ungefähr so viel wie Kappadocien; rechnet man die „Söhne Gomers“ noch mit, so kommen ausser dem westlichen Armenien, das hier ausser Betracht fällt, noch andere, westlichere Landschaften Kleinasiens hinzu, etwa bis Phrygien; einer der „Brüder“ Gomers ist Jawan, Jonien (Gen 10 2 1 Chr 1 4–7). Von Kappadocien her brach Alexander, nachdem er sich in Phrygien mit Parmenios Heer verstärkt hatte, aus dem fernen Kleinasien hervor und schlug diesseits des gewaltigen Grenzwalls, des Taurus, die Schlacht von Issus. Während sein Sieg über das persische Satrapenheer am fernen Granikus die Juden in Palästina, wenn sie überhaupt etwas davon erfuhren, schwerlich besonders aufgeregt haben wird, brachte die Zerschmetterung des riesigen vom Grosskönig selbst angeführten Heeres bei Issus und die Einnahme von Zidon, Damaskus u. s. w. das „grimmige, überschnelle Volk“ plötzlich in Sehweite. Ist מִגֹּמֶר richtig, so birgt der Ausdruck für einen nachexilischen Propheten zugleich noch einen gewissen eschatologischen Nebensinn, denn Gomer und seine Verwandten werden ja in der Endzeit im Heere des Gog-Gyges gegen das heilige Land heraufziehen (Hes 38 6). Diese Herstellung des Textes scheint mir durch alles Folgende bekräftigt zu werden. Zunächst durch das קֵדְמָה oder קִדְמָה (vgl. das קַדְמָה der LXX), das nichts anderes bedeuten kann als „ostwärts“. Sodann dadurch, dass der Dichter in den beiden Schlussstrophen nicht sowohl schildert, als erzählt, das erzählt, was auf den Aufbruch Alexanders aus Kleinasien folgte. Es ist klar, dass in ויאסף (und in den Verben von v. 10[b] und v. 11) das ו consec. beizubehalten und nicht durch ein futurisches וְ zu ersetzen ist, denn v. 5 zeigt ja handgreiflich deutlich, dass der Prophet von zeitgenössischen Erlebnissen spricht. Als Alexanders Heer im Osten erschien, da „raffte es Gefangene zusammen wie Sand“. Letzterer Ausdruck ist eine durch das Versmass erzwungene Abkürzung für כְּחוֹל יַמִּים. Denn zuerst lieferte ihm das bei Issus besiegte Perserheer unzählige Gefangene, darunter bekanntlich sogar die Gemahlin des Darius. Nach der Erstürmung von Tyrus soll er 30000 Tyrier als Sklaven verkauft haben. Und wie oft mögen sonst noch die Juden mit eigenen Augen gesehen haben, wie die macedonischen Reiter ganze Scharen von Gefangenen fortführten, hatten sie doch den Krieg in Philistäa in nächster Nähe. In dem zweiten Distichon v. 10[a] muss natürlich das וְהוּא zunächst auf das fremde Volk bezogen werden, doch macht es den Eindruck, als ob der Dichter noch mehr als das Volk dessen Führer im Auge hätte, wie das auch c. 2 4 5 und besonders c. 2 15 16 der Fall ist. Auch in anderen prophetischen Stücken ist diese abwechselnde Beziehung auf Volk und König ganz gewöhnlich vgl. z. B. Jes 10 5ff. Die Könige und Fürsten, die Alexander mit spielender Leichtigkeit zu Boden schlägt, sind ausser dem persischen Grosskönig und

Von Gomer zogen sie ostwärts:
Da rafft' es wie Sand Gefangene!
10*Ja das! über Könige höhnt' es,*
Und Fürsten waren ein Spiel ihm.

seinen Satrapen wohl besonders die kleinen phönizischen und philistäischen Könige. Das Distichon ist ein lebendiges Zeugnis von der gewaltigen Wirkung, die der „unglaubliche" Erfolg der Macedonier bei Issus auf die Völker zwischen dem Euphrat und dem Mittelmeer ausübte. Wer kann diesem „grimmigen" Volk widerstehen! Lies übrigens בְּמֶלֶכִים, da auch רְזָנִים keinen Artikel hat.

Die sechste Strophe, V. **10**^{b} **11**, fasst im ersten Distichon kurz das zusammen, was auf die Schlacht bei Issus folgte. Die stärksten Festungen widerstanden dem fremden Volke so wenig wie die Heere der Könige. Die phönizischen Städte samt Cypern unterwarfen sich, Damaskus wurde von Parmenio eingenommen, Tyrus, das die Chaldäer vergeblich belagert hatten, von Alexander schwer bedrängt und endlich erstürmt. Sein Unternehmen, durch Aufschüttung eines ungeheuren Dammes vom Festland zur Insel das Meer zu bezwingen, war gewiss das Wunder der Völker ringsumher. Einst hatten die Griechen es für eine ruchlose Verhöhnung der Gottheit angesehen, dass Xerxes in den Hellespont, als Symbol für dessen Bändigung, Fesseln versenkte; etwas Ähnliches scheint unser Verfasser zu fühlen, wenn er nachher sagt, dass Alexander seine Kraft zu seinem Gott mache. Nach der Bewältigung von Tyrus wurde vor Gaza der Belagerungswall aufgeschüttet, dann Ägypten erobert und Alexandrien gegründet. Das alles in kürzester Zeitfrist, zwischen den Schlachten von Issus 333 und Gaugamela 331. מִבְצָר, das mit יִצְבֹּר und עָפָר ein Klangspiel bildet, eigentlich masc., ist in יִלְכְּדָהּ von der Punktation, vielleicht auch vom Autor, als fem. behandelt, da ja doch Städte gemeint sind. Das abschliessende zweite Distichon v. 11 bietet viele Schwierigkeiten. Was heisst חלף רוח? Gewiss nicht: den Sinn ändern; wie sollte diese Bedeutung herauskommen? In Jes 24 5 ist חלף wie das vorhergehende עבר mit dem acc. konstruiert, aber man kann zwar an einem חק „vorbeigehen", nicht aber an einem „Sinn", noch dazu an seinem eigenen Sinn. Es kommt hinzu, dass auch zu dem folgenden ויעבר, da es kein eigenes Objekt hat, רוח hinzugedacht werden müsste: dann ging er am „Sinne" vorbei und vorüber; denn עבר kann nicht ohne Weiteres bedeuten: die Religion übertreten. Und wenn man diese unmögliche Deutung zuliesse, was würde dann der Autor sagen? Nachdem das fremde Volk die Könige und Festungen spielend überwunden hat, ändert es den Sinn und übertritt ihn und — macht seine Kraft zu seinem Gott. Ist das Letztere vielleicht das Gegenteil von den kriegerischen Leistungen? Oder hat es seine Heldentaten etwa mit frommen Gedanken und Absichten vollbracht und ist „dann" plötzlich gottlos geworden? Marti handelt ohne Zweifel konsequent, wenn er einen solch sinnvollen Satz aus dem Text wirft. Die LXX übersetzt mit ihrem μεταβαλεῖ πνεῦμα dem Anschein nach ein חֲלַף רוּחַ; das ist, obwohl man sonst den Geist nicht wie ein Kleid anzieht, vielmehr der Geist den Menschen anzieht, wenigstens sprachlich möglich, aber der Gedanke: dann wechselt er den

וְהוּא לְכָל־מַבְצָר יִשְׂחָק
וַיִּצְבֹּר עָפָר וַיִּלְכְּדֶהּ
11 אָז חָל כָּרוּחַ וַיַּעֲבֹר
וַיָּשֶׁם כֹּחוֹ לֵאלֹהָיו

Geist, gehört nicht in den Zusammenhang; das fremde Volk war von Anfang an רָשָׁע. Der hebräische Text versteht unter רוּחַ wahrscheinlich den göttlichen Geist, fasst עבר etwa als „übermütig werden“ und bietet dann folgerichtig die Fortsetzung וְאָשַׁם an: „und verschuldet sich“. Freilich, als Nebukadnezar die heilige Stadt und den Tempel zerstört hatte, wurden er und sein „Sohn“ Belsazar übermütig und verschuldeten sich gegen Jahve in gotteslästerlicher Weise — sagt die Sage der späteren Zeit. Aber dergleichen hätte Habakuk nicht sagen können, wenn er um 604 geschrieben hätte. Höchstens wäre dann der Gedanke möglich, dass die Chaldäer zwar mit Recht und in göttlichem Auftrage Assur zertrümmerten (eigentlich: zertrümmern halfen), dann aber in Überschreitung ihrer Mission und in Abfall von Gott das Volk Jahves anzugreifen sich erfrechten; der Verfasser würde dann so urteilen, wie, allerdings erst nach der Wegführung der Tempelgeräte, Hananja und seine Gesinnungsgenossen urteilten (Jer 27—29). Nur müsste er von vornherein auf die Exegese allerscharfsinnigster Schriftgelehrten gerechnet haben, wenn er diesen Gedanken in dieser Gestalt ausgesprochen hätte. In Wahrheit steht die Bedrohung der Juden nur verhüllt im Hintergrunde, im Vordergrunde dagegen die Niederwerfung und Beraubung aller übrigen Völker durch das eine Volk. חלף רוח ist schwerlich richtig. Es könnte nur heissen: am Winde vorbeischweben oder in den Wind schweben; das liesse sich vielleicht von einem Schiffe sagen („durch den Wind legen“), aber nicht von einem marschierenden Heere. Grätz u. a. schreiben יַחֲלִיף כּוֹחַ (richtiger wäre הַחֲלִיף) nach Jes 40 31, aber es steht nichts davon da, dass das fremde Volk durch die Eroberung der Festungen müde geworden wäre, und der folgende Satz: „es macht seine Kraft zu seinem Gotte“ passt dazu wie die Faust aufs Auge. Ob man הֶחֱלִיף רוּחוֹ (Eakin), sein Ungestüm nachwachsen lassen, sagen kann, ist mir zweifelhaft; dazu vermisse ich eine entsprechende Fortsetzung, die Schilderung neuer, grösserer Taten. Näher liegt es, mit Budde, der freilich חלף mit „verschwinden“ übersetzt, zu schreiben: חָלַף כָּרוּחַ: dann schwebte er vorbei wie der Wind, vgl. Hiob 9 11, wo ebenfalls חלף und עבר neben einander stehen. Nur um die Textänderung geringer und das Metrum glatter zu machen, habe ich oben חָל כָּרוּחַ geschrieben (חוּל wie Jer 30 23): dann wirbelte es wie der Wind weiter oder vorüber, vorüber nämlich an den Lesern, die der Prophet im Anfang v. 5 anredete. Für das rasch marschierende Heer Alexanders ist das gewiss ein ausgezeichnetes Bild. Der Ziegenbock, der in Dan 8 5 den Alexander vorstellt, marschiert nach einem von Deuterojesaia für Cyrus gebrauchten Ausdruck (Jes 41 3), „ohne die Erde zu berühren“. Mit welch finsteren und zugleich ängstlichen Gesichtern mögen die jüdischen Bauern dagestanden haben, wenn die fremden Reiterscharen an ihnen vorbeijagten und scheinbar durcheinander quirlten, wie vom Wind getrieben, oder wenn sie in der Ferne, unten in der philistäischen

Das spielte mit jeder Feste,
Warf auf den Wall und nahm sie;
11 *Dann wirbelt' es weiter wie Sturmwind*
Und machte die Kraft zum Gotte.

Niederung, die Staubwolken von den schnell vorwärts dringenden Heersäulen des grimmigen Volkes aufwirbeln sahen (vgl. Jes 14 31: von Norden her kommt Rauch u. s. w.). Vielleicht sind diese Worte geschrieben, als Alexander von Ägypten aus sich nach Thapsakus wandte, um seinen Hauptgegner zur letzten, entscheidenden Schlacht zu zwingen. ואשם, das gegen die Accente zu v. 11b zu ziehen ist, giebt in diesem Zusammenhang keinen Sinn, passt überhaupt nicht in die Betrachtungsweise unseres Autors: wenn man mit Angst und Bangen einer welthistorischen Umwälzung beiwohnt, erwägt man nicht mehr, ob der Urheber dieser Umwälzung gegen Gott sich korrekt benehme oder sich verschulde; Alexander ist für Habakuk ein Ungeheuer, ein רָשָׁע, der Leid und Unterdrückung über die friedlichen Menschen bringt. Man muss mit Wellhausen u. a. וַיָּשֶׂם lesen; א und י werden von den Abschreibern oft mit einander vertauscht. Mit denselben Exegeten hat man ferner das folgende זוּ zu streichen, das wohl erst nach dem Missverständnis אשם in den Text kam, um כחו לא zu einem Relativsatz zu vervollständigen („er, dessen Kraft zu seinem Gotte ist"), wenn man nicht vorzieht, es für eine Randschrift zu halten, die den Hauptgott der Griechen, זֶוּ, nennen wollte. Endlich ist das letzte Wort von v. 11 אֱלֹהָו auszusprechen oder אלהיו zu schreiben, da אֱלוֹהַּ als eine Art Eigenname für den wahren Gott gebraucht wird. Der Satz: und machte seine Kraft zu seinem Gotte, bildet wiederum einen vortrefflichen Abschluss. Er bezieht sich wohl nicht ausschliesslich, aber doch hauptsächlich auf den eben vorhergehenden Satz: nachdem Alexander alle die grossen Taten, auf die v. 9 10 hingewiesen ist, vollbracht hat, geht er nun voll stolzen Kraftbewusstseins an das letzte grosse Werk und zieht mit reissender Schnelligkeit nach dem Osten; er hat dazu keinen Gott nötig und kümmert sich um keinen Gott, auch nicht um den wahren Gott, den er in Jerusalem hätte kennen lernen können. Auch wenn die Erzählung des Josephus (Antiqu. XI, 8) von dem Besuch Alexanders in Jerusalem und seinem ehrfurchtsvollen Benehmen gegen den dortigen Kult wahr sein sollte, mussten doch solche Leute wie unser Prophet das Gefühl haben, dass der gewaltige Welteroberer diesen Besuch für nicht mehr als eine interessante Episode hielt, die er bald vergass. Dass die Griechen Götter verehrten, wird der Verfasser eben so gut gewusst haben, wie andere Autoren das von den Assyrern oder Chaldäern wussten; aber wie nach Jes 10 13 der Assyrer alles durch die eigene Kraft und Einsicht vollbringt, so ist auch Alexanders wahrer Gott seine eigene Kraft, auch wenn er sich mit den Göttern auf guten Fuss stellt, dem tyrischen „Apollo" den Beinamen Φιλαλέξανδρος giebt (Diodor XVII, 46) und in Ägypten die Entstehung der Mär veranlasst, er sei ein Sohn des Jupiter Amon. Im Ausdruck erinnert der letzte Stichos an das sprüchwörtliche יֵשׁ יָדוֹ לְאֵל: seine eigene Hand ist dem übermütigen Starken der El, während der gewöhnliche Sterbliche Hülfe bei einem unsichtbaren El sucht. Ein

III. Kap. 1 12–17.

12 הֲלוֹא אַתָּה מִקֶּדֶם יְהוָה
אֱלֹהַי קְדֹשִׁי לֹא נָמוּת
יְהוָה לְמִשְׁפָּט שַׂמְתּוּ
וְצוּר לְהוֹכִיחַ יְסַדְתּוּ

solcher Mensch kann wohl Göttern Opfer bringen, aber er hat keine יִרְאַת אֱלֹהִים und darum auch keine Achtung vor den Rechten der anderen Menschen, deren Garant die Gottheit ist. Der eigentliche Sinn dieses abschliessenden Stichos ist: Alexander tut, was er will, und missachtet Gott und die Mitmenschen. Es ist eher ein ethischer als ein theologischer Gedanke; die Kraft, die sich selber Gott und Gesetz ist, führt zu חמס, שד, און und עמל, macht den Starken zum בּוֹגֵד, zum Räuber. Wenn solch ein Kraftmensch die Weltordnung über den Haufen zu stürzen droht, könnte man da nicht auf den Gedanken kommen, dass kein ewiger Gott im Regimente sitzt, dass der alte Gott nicht mehr lebt? Oder wie soll man es sich denken, dass Gott einen solchen Menschen gewähren lässt? Aus solchen schweren Bedenken geht hervor

das dritte Gedicht Kap. 1 12–17.

Es wird vom Verfasser selber c. 2 1 eine תּוֹכָחָה, eine Rüge, eine gegen Jahve erhobene Beschwerde, genannt, welcher Ausdruck allerdings auch auf das erste Gedicht c. 1 2–4 und mit einiger Ungenauigkeit auf das ganze erste Kapitel angewandt werden könnte. Das dritte Gedicht schildert noch viel lebhafter als die beiden ersten die Gewalttaten der fremden Räuber, die Gott zulässt, während er doch, der Heilige, Unsterbliche, die Vertilgung der Guten durch die Schlechten nicht sollte ansehen können, selbst wenn er das fremde Volk als Werkzeug des Strafgerichts ausersehen haben sollte. Das Gedicht besteht aus fünf dreihebigen Vierzeilern und wendet sich wie das erste mit seiner Anrede an Jahve.

Die erste Strophe, V. **12**, beginnt mit einem Satz, der in anderen Zusammenhängen ein Lobpreis Gottes sein könnte, hier aber wie eine unruhige, bange, ja fast wie eine zweifelnde Frage klingt: bist du nicht von urher, Jahve? Ganz gewiss drückt die Frage keinen wirklichen Zweifel aus, trotzdem kennzeichnet sie die Beunruhigung und Verwirrung, die sich angesichts der neuen schrecklichen Ereignisse des frommen Gemüts bemächtigen will. Fast überwältigt von dem furchtbaren Eindruck der unerhörten Umwälzung alles Bestehenden, die schon so lange währt, sucht der Prophet nach dem ruhenden Pol in der Flucht der Erscheinungen, und das ist ihm der Gedanke an die Ewigkeit seines Gottes. Ist Jahve nicht von urher? Dann hat er unzählige Umwälzungen mit angesehen und ist doch immer derselbe geblieben, ja er hat sie vorhergesehen, noch mehr, er hat sie selber angeordnet. Der Prophet ist an der Ewigkeit nicht metaphysisch interessiert, sie ist für ihn eine durchaus praktische, mit der Vorstellungskraft erfasste Idee: nur wenn Gott alles überdauert, ist er über alles mächtig; Jahve ist niemals einem Umsturz erlegen, darum ist er allem überlegen. So wird er auch dem gegenwärtigen Weltsturm

III. Kap. 1 12—17.

12Bist du nicht von urher, Jahve,
Mein heilger, unsterblicher Gott?
Beriefst du es, Jahve, zum Richten
Und schufst es als Boten fürs Ahnden?

überlegen sein, ja ihm Bahn und Ziel vorherbestimmt haben. Obwohl unser Verfasser Ähnliches schon bei Deuterojesaia, ja sogar schon bei Jesaia (c. 22 11) lesen konnte, muss er doch diese Wahrheit selber wieder für sich erringen, das zeigt die fragende Form mit הֲלֹא. Bei dem zweiten Stichos könnte es zweifelhaft sein, ob er einen weiteren noch von הלא אתה beherrschten Aussagesatz oder Appositionen zu dem Vokativ יהוה bringt; das letztere ist wohl wahrscheinlicher wegen der Suffixe. Aber die Apposition liefert zu dem Satz: „du bist von urher" eine Ergänzung in dem verkürzten Relativsatz: „der nicht sterben wird", der nicht blos von Anfang an war, sondern auch in alle Ewigkeit sein wird. Die Lesart לֹא נָמוּת, die wir damit annehmen, findet sich unter den achtzehn tiqqune soferim, in denen alte beseitigte Lesarten aufbewahrt geblieben sind; sie muss angenommen werden, weil die Verbesserung der soferim, die auf dogmatischen Bedenken beruht, keinen befriedigenden Sinn giebt. Denn der Satz: „wir werden nicht sterben" könnte nur besagen: wir, das jüdische Volk, werden in dieser Umwälzung nicht untergehen, aber einen solch wichtigen Gedanken hätte der Verfasser nicht so nebenbei aussprechen und noch weniger ihn gleich hinterher (v. 13) durch die Klage, dass der Frevler den Rechtschaffenen verschlinge, unwirksam machen können. Habakuk erwähnt das eigene Volk nur einmal, in c. 3 13. Die dogmatische Änderung in לֹא נָמוּת findet sich merkwürdiger Weise schon in der LXX, vielleicht als Korrektur nach dem Ktib. Eine gewisse Nuancierung des Hauptgedankens, die erst in der folgenden Strophe zu ihrem vollen Recht kommt, liegt noch in dem Attribut der Heiligkeit Gottes. Für אֱלֹהַי קְדֹשִׁי ist übrigens wohl mit anderen Exegeten אֱלֹהַי קָדוֹשִׁי zu schreiben; die Aussprache der Punktatoren rührt davon her, dass sie gewohnter Weise „Jahve, mein Gott" sprechen zu müssen meinten und nicht wahrnahmen, dass diese beiden Wörter durch die Stichenteilung von einander getrennt sind. Die „Heiligkeit" ist ursprünglich ein kultischer Begriff; heilig ist das, was Gott geweiht ist. Aber schon in vorexilischer Zeit wird der Begriff der Heiligkeit auch auf Gott selber übertragen, als den, der im Kult ehrfürchtig und mit zurückhaltender Scheu bedient wird und dem nichts Unreines nahe kommen darf. Damit beginnt der Begriff einen gewissen ethischen Nebensinn anzunehmen: Jahve ist nicht blos abhold dem, was die naive Etikette der Kultregeln für unrein erklärt; mit der Ehrfurcht vor ihm verträgt sich auch die sittliche Unreinheit nicht. Und je mehr die grossen Propheten die Verehrung Jahves von dem äusseren Kult in das sittliche Handeln verlegten, in die Gerechtigkeit und die Fürsorge für die Schwachen, desto mehr tritt die Heiligkeit Gottes in Gegensatz zu der Gewalttat und der Unterdrückung der Schwachen. Wenn dann in der späteren Zeit der Kult und die äusserlichen Heiligkeitsvorschriften eine neue, um-

טְהוֹר עֵינַיִם מֵרְאוֹת רָע 13
וְהַבִּיט עַל־עָמָל לֹא תוּכָל
מָה תַּבִּיט בּוֹגְדִים תַּחֲרִישׁ
בְּבַלַּע רָשָׁע צַדִּיק

fassende, grundlegende Bedeutung gewannen, so ging darum jener ethische Nebensinn nicht verloren; denn gerade deshalb, weil der heilige Dienst einen breiten Raum auf Kosten der reinen Ethik einnahm, hatte er auch ein gut Teil der ethischen Bedürfnisse des Menschen zu befriedigen. Ist nun Jahve ewig und damit allmächtig, ist er heilig und damit ein Feind der Gewalttat, wie lässt es sich dann erklären, dass er dem Macedonier nicht in den Weg tritt? Die Auskunft, die das zweite Distichon (v. 12b) darauf zu erteilen sucht, wird, wie ich glaube, am Besten als Frage gefasst: hast du etwa den Macedonier für das Gericht aufgestellt? Denn der Sinn dieses Satzes ist doch wohl, dass das neue Volk nicht selber gerichtet, sondern zum Richten der übrigen Welt gebraucht werden soll. Wird dies aber bedingungslos als gewisse Tatsache hingestellt, so begreift man nicht, wie der Verfasser gleich hinterher (v. 13b) fortfahren kann: warum lässest du jenen Bösewicht gewähren? Also scheint er v. 12b nur zu erwägen und anzufragen: sollte jener vielleicht eine Zuchtrute Gottes sein? Dieser Gedanke lag, wenn es Gottes Geduld gegen die Übergriffe erobernder Weltmächte zu erklären galt, seit Jesaia (vgl. Jes 10 5) gleichsam in der Luft. Trotzdem will ihn der Prophet nicht eigenmächtig anwenden oder gar ohne Weiteres als dogmatische Wahrheit öffentlich aussprechen, sondern fragt nur in betender „Beschwerde“ bei Gott an, ob es sich vielleicht so verhalte. Auch hier zeigt sich, dass der Verfasser nicht theologisch gebunden ist; ihm reicht das System nicht aus für die Entscheidung über neue Tatsachen. Im letzten Stichos von v. 12 wird צוּר gewöhnlich als Vokativ: Fels! gefasst, aber für diesen Fall sollte man צוּרִי oder צוּרֵנוּ für וְצוּר erwarten; für וְצוּרֵנוּ könnte man sich sogar auf das וַיְצַוֵּנִי der LXX berufen, die freilich wohl geraten hat. Aber was soll hier die Anrede an Jahve: mein (unser) Fels? Das Ktib mag auf צוּר verfallen sein, um das לֹא נָמוּת zu stützen; der ganze Zusammenhang spricht nicht dafür, dass der Verfasser in diesen bangen Fragen so nebenbei einen Ausdruck des Vertrauens hätte einfliessen lassen. Ich schlage וְצִיר vor: und als Boten für das Strafen hast du es eingesetzt. Die Bedeutung einsetzen scheint in der späteren Literatur יסד wenigstens im Piel zu haben vgl. 1 Chr 9 22 Esth 1 8. Der Verfasser von Obadja 1 hat durch Audition von Jahve erfahren, dass er einen צִיר, einen Boten, unter die Völker geschickt habe, um sie zu dem Kampf gegen Edom aufzurufen; dort ist es ein himmlischer Bote, der teils an die Tätigkeit des „Geistes“ in 1 Kön 22, teils an die Völkerengel in Dan 10 erinnert, hier ist ein Volk der Bote, der darum auch, anders als Ob 1, selbst im Gericht mittätig ist, indem er wie Assur bei Jesaia, Cyrus bei Deuterojesaia, bei anderen Nebukadnezar (Jer 25 9ff. 27 6ff.) den ersten Teil des eschatologischen Programms auszuführen hat, die Vernichtung der Erdenreiche, um am „Ende“ (c. 2 3) selber der Vernichtung durch Jahve zu verfallen, wie c. 3 ausgeführt wird. Sollte Alexander, fragt Habakuk,

[13]Magst, rein von Augen, auf Böses
Nicht schaun, kannst Arges nicht ansehn:
Was siehst du Räuber, schweigest,
Wo Schlechte Gute verschlingen?

ein Strafengel Jahves sein? Welch eine merkwürdige Begrüssung des Griechentums durch das Judentum beim ersten Zusammentreffen! Als wenn Habakuk schon etwas von dem vorgeahnt hätte, was später der Verfasser des Buches Daniel auszuführen hatte. Und welch kulturgeschichtlicher Gegensatz: auf der einen Seite der geniale jugendliche Weltstürmer, der zwar die Religion und sogar den Aberglauben sehr gut für seine Zwecke zu benutzen weiss, aber durchaus „weltlich“ geartet ist, der Historiker und Naturforscher auf seinen Expeditionen mit sich führt, der nicht bloss sein „Haus“ (c. 2 9), sondern auch sein geographisches Wissen bereichern will, Romantiker und Realist in einer Person, und auf der anderen Seite der jüdische Mann, der in düsterem Grübeln den Versuch macht, diese grossartige Gestalt, für dessen weltlich heiteren Glanz er kein Auge hat, in seiner Vorstellung von der Welt und der Weltgeschichte unterzubringen und nun die Frage erwägt, ob sie nicht ein gottgesandter Dämon sei, der vor der grossen „Rettung“ erscheinen muss, um die gegenwärtige Welt in Trümmer zu schlagen. Und das Merkwürdigste ist, dass uns dieser ängstliche Grübler nicht im Geringsten wunderlich oder töricht erscheint, dass er uns vielmehr zuerst rührt mit seinen Klagen, Fragen und Sorgen und uns ausserdem daran erinnert, dass diese seltsame Zurechtlegung des Weltverlaufs, die bei anderen Autoren zu einem förmlichen System der Weltgeschichte wird, in der späteren Entwicklung der Menschheit mindestens so tiefe Spuren hinterlassen hat, wie der glorreiche und folgenreiche Alexanderzug. Indessen hat Habakuk vor der schrecklichen Wirklichkeit keine rechte Ruhe und Geduld, sich eigentlichen eschatologischen Überlegungen hinzugeben, wie es später der Verfasser des Daniel tut; er geht in

der zweiten Strophe, V. **13**, wieder zur תּוֹכֵחָה, zu dem ihn vor allen Dingen erfüllenden Gedanken über, dass Jahve solche Untaten, wie sie jetzt geschehen, nicht sollte leiden können. Das rein menschliche, vielleicht etwas engherzige, spiessbürgerliche, für grosse geschichtliche Vorgänge nicht aufgeschlossene Gefühl des Propheten drängt die soeben berührte Möglichkeit einer eschatologischen Lösung in den Hintergrund gegenüber dem Unheil und der Not, die jetzt auf Erden eingekehrt sind. Der Ausdruck „zu rein von Augen, um Böses zu sehen“, Böses sehen zu können, expliziert gewissermassen das אַתָּה קָדוֹשׁ von v. 12. Wenn Jahves Augen, die doch, als die Augen des Weltregenten, beständig auf die Erde gerichtet sind (Ps 11 4), das Böse nicht dulden können, warum dürfen jetzt die Ruchlosen die Oberhand haben? Damit lässt der Dichter den Gedanken, dass das fremde Volk seine Untaten vielleicht als göttlicher Strafengel vollführe, fahren, um dafür auf das Problem zu stossen, das so ausserordentlich vielen frommen Juden der nachexilischen Zeit die Feder in die Hand gedrückt hat, das Problem, dessen Lösung eine Theodicee wäre. Aber wie er jenen Gedanken nicht weiter verfolgte, so versucht er auch

14 וַתַּעַשׂ אָדָם כִּדְגֵי יָם
כָּרֶמֶשׂ לֹא־מוֹשֵׁל בּוֹ
15 כְּלֹה בְחַכָּה הַעֲלָה
וַיְגָרֲהוּ בְחֶרְמוֹ

hier keine Lösung zu finden; er antwortet nicht, dass Gott nicht sofort drein schlägt, wie der kurzsichtige Mensch tun würde (Hiob 40 8ff.), oder dass das Böse immer einen bösen Ausgang nimmt (Ps 37 u. s. w.) oder dass Gott im Jenseits Vergeltung übt (Ps 73); er zürnt auch nicht in hitziger Ungeduld wie der Verfasser von Ps 139 19–22, er konstatiert nur die schreckliche Tatsache wie der Verfasser von Jer 12 1ff. Er wartet wie ein Prophet, der die Antwort auf die Frage und Beschwerde nicht selbst zu geben, sondern von Gott zu empfangen hat, und er empfängt später die Antwort (c. 2 1–3), eine Antwort, die den Menschen zufrieden stellen kann, wenn auch vielleicht nicht einen theologischen Systematiker. Im zweiten Stichos ist עַל für אֶל zu schreiben. Im dritten Stichos ist, da man לָמָּה schwerlich mit zwei kurzen Silben sprechen kann, wohl מָה zu lesen (oder vielleicht לְמָה als Aussprache des Dichters anzunehmen). Wer an בוגדים als Objekt zu תַּבִּיט Anstoss nimmt, kann בֹּגֵד oder בֹּגְדוֹת lesen vgl. 1 3, dagegen ist die Vorsetzung von בְּבֹגֵד vor בּוֹגְדִים metrisch nicht zulässig und auch sachlich keine Verbesserung, da der Verfasser nicht kann sagen wollen, Jahve sehe den Gewalttaten mit Behagen zu. Unter den בוגדים treulose, abtrünnige Juden zu verstehen, hat man nicht den geringsten Grund, und dass man daraufhin genötigt wird, v. 13 aus dem gegenwärtigen Zusammenhang herauszureissen, ist geradezu eine Widerlegung dieser Deutung. Das Wort bedeutet hier wie Jes 33 1 21 2 24 16 gewalttätige, räuberische Menschen mit dem Nebenbegriff der Tücke und Perfidie des Friedensbruches; der Gegensatz von בָּגַד בְּ ist etwa שָׁלַם עִם. Der Vorwurf perfiden Überfalls ist zu allen Zeiten gern von den Unterlegenen gegen die Sieger geschleudert worden, zumal wenn der Sieg schnell und überraschend kam und der Überwundene sich nur noch mit dem Munde wehren und rächen konnte; der Ausdruck בגד steht durchaus im Einklang mit dem Ausruf חָמָס! Es war ein treuloser, räuberischer Überfall, der den Alexander unter die Völker Asiens brachte. Der Verfasser mag ihn als die vergrösserte und vergröberte Auflage jener Fehden, Einfälle und Überfälle betrachten, mit denen sich die Juden und ihre Nachbaren, Samaritaner, Araber, Philister u. s. w., das Leben sauer machten. Er fasst den Krieg so zu sagen vom privatrechtlichen Gesichtspunkt auf: es ist ungerecht (רָשָׁע), einem anderen etwas zu nehmen (s. v. 6), das dieser rechtlich (צַדִּיק) erworben hat und besitzt. Im vierten Jahrhundert, wo die Juden an der grossen Weltgeschichte nur als Zuschauer oder als Geschädigte beteiligt waren, konnten sie die Kriege nicht wohl anders beurteilen; im siebenten Jahrhundert fühlten sie sich doch noch als Mithandelnde. Auch unter uns kann man unpolitische, auf Handel und Erwerb bedachte Bürger über Eroberungskriege ähnlich wie Habakuk vom Standpunkt des bürgerlichen Rechts und der individuellen Moral urteilen hören. Das מִמֶּנּוּ am Schluss von v. 13, das in der LXX noch fehlt, ist ein unglücklicher Abschreiberzusatz, denn es handelt sich

14 *Du machtest Menschen wie Fische*
Des Meers, wie Gewürm ohne Herrscher;
15 *Er hebt mit dem Dreizack alle*
Und schleift sie fort im Netze.

nicht darum, dass die Opfer des Eroberers an sich besser sind als er — wie etwa, so meinte es wohl der Abschreiber, die Juden viel besser waren als die Chaldäer — sondern es soll nur ungefähr das gesagt werden, was unser Dichter mit den Worten ausdrückt: es kann der Beste nicht in Frieden leben, wenn es dem bösen Nachbarn nicht gefällt. Der Verfasser denkt ja gar nicht bloss an die Juden, sondern in diesem Zusammenhang sogar noch viel mehr an die Tyrier, Philister u. s. w., an die Völker, die bereits am Dreizack des Eroberers zappeln.

Die dritte Strophe, V. **14 15**a, setzt zunächst die תוכחה fort, um sie alsdann durch lebhafte Schilderung der Untaten Alexanders zu bekräftigen. Jahve sieht nicht blos stillschweigends mit an, wie der „Ruchlose den Rechtschaffenen verschlingt", er hilft ihm sogar, sodass er die Menschen mit Leichtigkeit überwältigt. In v. 14a ist וַתַּעַשׂ הָאָדָם wahrscheinlich aus וַתַּעֲשֶׂה אָדָם hervorgegangen, aber hier sowohl wie in הַיָּם ist wieder (wie in v. 4 6) der Artikel dem Abschreiber aufs Konto zu setzen und zu streichen. Dagegen ist die von einigen Exegeten beliebte Ersetzung der 2. pers. durch die 3. entschieden eine Verschlimmbesserung, denn sie nimmt der „Rüge" ihren Stachel, und ausserdem kann nur Gott, nicht der mächtigste und wütigste Eroberer, die Menschen zu „Gewürm, das keinen Herrscher hat", und zu Meeresfischen machen. Der Gedanke ist ja deutlich der: weil Gott die Menschen zu Fischen macht, kann der Ruchlose mit ihnen umspringen wie der Fischer mit den Fischen. „Gewürm ohne Herrscher" ist ein charakteristisches Bild für Wehrlosigkeit und Zerfahrenheit und wahrscheinlich wieder dem Sprüchwörterschatz des Volkes entnommen. Das Volk denkt sich, wie besonders schön die Bauernfabel Richt 9 8ff. zeigt, die Herrscher vorzugsweise als die Herzöge, die Kriegsgewaltigen und Kriegslustigen, die manchmal die übrigen Menschen und sich selber gegenseitig mit Mord und Totschlag bedrohen, andererseits aber auch die Wehrkraft des Volkes, das „sich in ihrem Schatten birgt", gegen die Friedensstörer anführen; fällt der König in der Schlacht, so ist das Volk „wie Schafe, die keinen Hirten haben" (1 Kön 22 17). Als Darius bei Issus und Gaugamela floh, stob sein ganzes Heer wie wehrlos geworden auseinander. Dem Alexander gegenüber sind die asiatischen Völker eine hülflose Masse ohne Führer und inneren Zusammenhang. Der Prophet kann nur Gotte die unheimlichen Erfolge des Macedoniers zuschreiben, aber es ist ihm entsetzlich zu denken, dass Gott so handelt. Auch dem Verfasser von Jer 12 2 ist gerade das ein arger Stein des Anstossens, dass Jahve selber die Schlechten begünstigt. Wenn doch Jahve „alles tut" (Jes 45 7 Amos 3 6), so musste in Unglückszeiten der Fromme in die Gefahr des Zweifelns und Verzweifelns kommen. Als man freilich später alle die grossen Umwälzungen der assyrischen, chaldäischen, persischen und griechischen Zeit hinter sich hatte, konnte man sich das alles

וַיַּאַסְפֵהוּ בְּמִכְמַרְתּוֹ
עַל־כֵּן יִשְׂמַח וְיָגֵל
16עַל־כֵּן יְזַבֵּחַ לְחֶרְמוֹ
וְיַקְטֵר לְמִכְמַרְתּוֹ

kaltblütiger zurechtlegen, ein System darin finden und sagen: es ist von Anfang an von Gott so verordnet und musste darum so kommen, dass eine gewisse Zeit lang die Menschen und selbst die Tiere je einem Gewalthaber zur Beute wurden, bis „auch seine Zeit voll war“ (Jer 27 6^b 7), und der Verfasser des B. Daniel kann in der grössten Not in aller Ruhe die „Zeiten“ ausrechnen; unser Prophet ist noch nicht so weit, gleicht auch mehr dem Verfasser von Ps 71 15^b, der von der apokalyptischen Gelehrsamkeit nichts wissen will, als dem des Buches Daniel. Er scheint nicht blos eine Ungerechtigkeit, sondern auch etwas Unwürdiges darin zu erblicken, dass Menschen wie Fische und Würmer behandelt werden dürfen. Dieser bittere Gedanke giebt der jetzt mit v. 15^a einsetzenden Schilderung ihren Charakter. „Sie alle“, die ihm von Gott überlieferten Menschen, „hebt er empor mit dem Dreizack, zerrt sie fort mit seinem Netze“. Ein höchst anschauliches, wirksames Bild: mit der Fischharpune oder dem Dreizack, wie ihn die Tyrier, die auch Jerusalem mit Fischen versahen (Neh 13 16), gebrauchten, holt der Weltstörenfried Volk um Volk aus dem Völkermeer heraus und schleift sie fort mit dem Netze (nicht: in das Netz; man kann die Fische ins Netz locken, aber nicht ins Netz zerren). Kleinasiaten, Cyprier, Phönizier, Aramäer, Palästinenser, Ägypter — alle hat er in seinem Netz, und wie viel Völker mögen noch nachfolgen — und sind tatsächlich nachgefolgt! Welch ein Unterschied zwischen Habakuks Entsetzen über Alexander und Deuterojesaias Freude an Cyrus, der es ja doch nicht besser machte. Marti's Bemerkung, dass dem Chaldäer das Angeln wohl zu lange gedauert hätte und darum dies Sätzchen gestrichen werden müsse, verstehe ich nicht recht; man muss ja nicht an Mylord denken, der wochenlang in einem forellenlosen Bache nach Forellen angelt; der Fischfang, der seinen Mann ernährt, ist kein Bild der Langsamkeit, zumal wenn jeder Fisch ein Volk bedeutet. Alexander, der sich viel weniger Zeit nahm, als Nebukadnezar, hat wirklich ein Volk nach dem anderen auf die Harpune gespiesst. Zu der Aussprache הַעֲלָה statt הֶעֱלָה s. Ges.-Kautzsch § 63p. Vor יגרהו ist ein ו zu setzen vgl. die LXX, und zwar muss es das ו cons. sein. Sonderbarer Weise beginnt die Punktation von der

vierten Strophe, V. **15^b 16^a**, an, die Verben als Futura zu behandeln, obgleich auch hier noch die Schilderung fortgesetzt wird. In v. 15^b ist vielmehr וַיַּאַסְפֵהוּ und וַיָּגֶל zu lesen. Der Anfang erinnert wenigstens im Stil, wenn auch nicht im Wortlaut, an die Anadiplosis in volkstümlichen Gedichten. Die Freude und den Jubel schreibt der Verfasser wohl nicht aus blosser Phantasie heraus dem Eroberer als natürliche Folge seines Glücks zu, sondern hat das erlebt oder davon gehört. Wie das rhetorisch wiederholte עַל־כֵּן zeigt, hängt der Jubel v. 15^b eng mit den Opfern zusammen, die der Eroberer nach v. 16^a seinem „Netz und Garn“ darbringt, also den Mitteln, mit denen er siegt und

Er rafft sie mit seinem Garne,
Drob ist er froh und jubelt,
[16]*Drob opfert er seinem Netze*
Und räuchert seinem Garne.

Beute macht. Danach scheint der Prophet an die Opfer und Festspiele zu denken, die Alexander z. B. in Tyrus zur Feier des Sieges veranstaltete. Netz und Garn sind ja deutlich Bilder für die Waffen und die Kriegskunst; es ist also nicht nötig, nach einem wirklichen Netz zu suchen, das der Eroberer verehrt hätte, etwa wie die Skythen nach Herod. IV, 62 ein eisernes Krummschwert mit Opfern von Schafen und Pferden verehrten und ihm nach einem glücklichen Kriegszuge die Gefangenen schlachteten. Es ist ja freilich möglich, dass Alexander bei den Festspielen in Tyrus barbarische Kämpfer mit Netz und Dreizack auftreten liess, die er grade dort kennen gelernt hatte, und dass nun unser Verfasser diesen Umstand, von dem irgend ein Handelsmann ihm mochte erzählt haben, sich auf seine Weise ausdeutet: mit dem Netz spielen sie zur Ehre des Kriegsgottes, weil sie mit dem Netz die Völker fangen; leider berichten Arrian (Anab. II, 24 6) und Diodor (17 46) keine Einzelheiten über den von den Hopliten und der Mannschaft der Kriegsschiffe ausgeführten Agon. Aber man kommt wohl mit der Annahme bildlicher Redeweise aus; höchstens verdient noch Erwähnung, dass Alexander im Tempel des Melkarth die Belagerungsmaschinen, mit denen er Tyrus erobert hatte, und das tyrische Staatsschiff aufstellte (Arrian a. a. O.). Jedenfalls hat man kein Recht, den Beutejubel v. 15[b], ohne den sich alttestamentliche Schriftsteller einen Sieg gar nicht denken können, einfach zu streichen.

Die fünfte Strophe, V. **16**[b] **17**, mit der das dritte Gedicht zu Ende geht, hat einige Textfehler, aber nicht so viele und so schwere, wie mehrfach behauptet worden ist. Wegen des weiblichen Prädikats ist im zweiten Stichos v. 16[b] מאכלתו, sein Lebensunterhalt vgl. 1 Kön 5 25, zu schreiben. In v. 17[a] ist vor על־כן das ה mit der LXX zu streichen, denn der Satz kann dem Sinn und Zusammenhang nach keine Frage sein; ferner muss das ebenfalls aus Dittographie zu erklärende ו vor תמיד entfernt werden, da ja ausser dem Metrum das להרג deutlich genug zeigt, dass תמיד zum Vorhergehenden gehört. Dagegen ist es töricht, חֶרְמוֹ v. 17[a] durch חַרְבּוֹ zu ersetzen, blos weil letzteres Wort öfter mit הָרַיק verbunden ist. Warum muss denn der Dichter durchaus aus dem Bilde fallen? Er sagt: das fremde Volk verehrt sein Netz wie einen Gott, weil ihm durch es so viel Beute zu teil wird, darum leert er es immerfort aus und tötet so (der infin. mit ל wie so oft im Sinn des lateinischen Gerundiums im ablat., necando) die Völker, mitleidlos wie ein Fischer, der nach geglücktem Fang die Fische aus dem Netz herausschüttet. Was ist denn daran auszusetzen? Oder kann man nicht ebenso gut Netze ausleeren wie Säcke oder Gefässe? Ebenso unnütz ist die Verwandlung von העל־כן in הַעֲלָם, von להרג in יהרג, von יחמול in יחדל, überall ist der überlieferte hebräische und griechische Text besser als die Verbesserung. Für das Bild, das sich unser Verfasser von Alexander macht, ist besonders v. 16[b] charakteristisch: seine Eroberungszüge

כִּי בְהֵמָה שָׁמַן חֶלְקוֹ
וּמַאֲכָלְתּוֹ בְּרִאָה
17 עַל־כֵּן יָרִיק חֶרְמוֹ תָּמִיד
לַהֲרֹג גּוֹיִם לֹא יַחְמוֹל

unternimmt er, um reich zu werden und gut zu leben. Habakuk hat durchaus kein Verständnis für das Wesen des Europäers und ahnt in seiner achtungswerten, aber beschränkt bürgerlichen Betrachtungsweise nicht, dass eine neue weltgeschichtliche Epoche mit dessen Zuge heraufzieht, die viel wichtigere Folgen für die Menschheit haben sollte, als der von Deuterojesaia gepriesene Siegesflug des Cyrus. Er hält ihn für einen Räuber nach Art der Skythen und erwartet von ihm etwas dem Ähnliches, was Hesekiel von Gog und seinen Raubscharen erwartet (Hes 38 10ff.), scheint er doch c. 1 9 auf Gog anzuspielen. Nur hat er, anders als Hesekiel, ein Mitgefühl für das Geschick aller Völker und spricht sogar sehr wenig von seinem eigenen Volk, das ja freilich auch noch nicht, wie die Bewohner von Tyrus und Gaza, am Dreizack stak. Sein menschliches Gefühl macht ihn uns sympathisch; gleichwohl kann man sich nicht verbergen, dass Deuterojesaias Behandlung der Zeitgeschichte unendlich viel grossartiger ist und dass dieser geniale Poet und Seher hoch über unserem bescheidenen, obwohl keineswegs niedrig zu stellenden Autor steht. Habakuk schreibt offenbar unter dem niederdrückenden Einfluss der Zeitlage und der inneren und äusseren Geschichte der letzten Jahrhunderte. Grade der hochfliegende eschatologische Optimismus des exilischen Propheten, den die Folgezeit Lügen zu strafen schien, hatte einen psychologisch erklärbaren Rückschlag in einer lang anhaltenden Depression der Gemüter hervorgebracht. Die überschwellende Frühlingsstimmung war in ein winterlich dumpfes Abwarten übergegangen, in dem man sich durch das Studium der alten Propheten am Leben zu erhalten suchte und statt der deuterojesaianischen Weltdichtung Systeme schuf und mit Hülfe theologischer Kunst, da die prophetische Schöpferkraft versiegte, der Zeit das Horoskop stellte. Unser Verfasser ist schon in solchem Systemwesen aufgewachsen, aber allerdings nicht einem bestimmten System knechtisch untertan. Denn er weiss sich im Besitz besonderer prophetischer Begabung, die ihm besser als die apokalyptische Kunst ermöglicht, die gegenwärtige Stunde an der Weltuhr abzulesen. Freilich ist dabei sein Gesichtskreis nicht sehr weit; zieht er das grosse eschatologische System wenig heran, so vermag er sich auch nicht zu Deuterojesaias Wagnis aufzuschwingen, die gegenwärtige Krisis zum entscheidenden Höhenpunkt des Weltverlaufs zu erheben. Ihm kommt es vor allem darauf an, das Ende der augenblicklichen Not zu erfahren; höchstens mag in dem Wort vom „Ende“ eine schüchterne Anspielung auf den eschatologischen Begriff vom Ende liegen. Die Frage nach dem Ende beantwortet

das vierte Gedicht Kap. 2 1–3.

Es enthält nur drei dreihebige Vierzeiler, denn es geht nur bis v. 3; v. 4 ist der Anfang des fünften Gedichts und hat mit dem Gedicht von der pro-

Denn dadurch wird fett sein Anteil
Und seine Nahrung reichlich;
17 *Drum leert er sein Netz beständig,*
Mitleidlos Völker zu morden.

phetischen Verhandlung mit Jahve gar nichts zu schaffen. Der Autor berichtet, er habe von Jahve auf prophetischem Wege eine Antwort auf die in Kap. 1 erhobene Beschwerde erlangt und diese Antwort auf „den Tafeln“ dem Publikum zugänglich gemacht. Sie wird uns geboten in v. 3; sie lautet dahin, dass das „Ende“ zwar noch nicht da, aber doch nahe sei; man solle darauf harren, denn es werde sich sicher in der richtigen Stunde einstellen. Das Gedicht ist der Kern und Mittelpunkt der ganzen Schrift Habakuks; die geheimnisvolle Kürze hat es mit fast allen Visionsberichten echter alter Propheten und Seher gemein, zum Unterschiede von den mehr apokalyptischen Visionen. Am meisten verwandt ist die Darstellung Habakuks mit der des Sehers von Jes 21.

Die erste Strophe, Kap. **2 1**, berichtet, ohne dass eine Einführungsformel, etwa אָמַרְתִּי, vorgesetzt wird, in der 1. pers., der Prophet habe in seinen Nöten beschlossen, sich an Jahve um Aufklärung über die gegenwärtigen Ereignisse zu wenden, und zwar in einer Weise, wie es nur ein Seher kann: er wollte „auf seine Warte treten.“ Das dem משמרתי parallele מָצוֹר, wofür die LXX blos צור hat, ist von zweifelhafter Richtigkeit. Man müsste es schon mit „Einschliessung“ wiedergeben, aber obgleich es wahrscheinlich ist, dass der Prophet sich zur Erlangung einer Offenbarung tatsächlich einschloss, so ist doch מָצוֹר, wobei man eher an äusseren Zwang denkt, dafür schwerlich ein annehmbarer Ausdruck. Wellhausen vermutet wohl mit Recht eine Form von der Wurzel נצר; נְצוּרִים bezeichnet Jes 65 4 solche Orte, wo man (verbotener Weise) Verkehr mit Verstorbenen und Dämonen pflegte. Da auch das Suff. der 1. pers. erfordert wird, so lese ich מְצוּרִי אצפה. Ob Warte und Beobachtungsort nur bildlich zu verstehen ist oder ihm etwas Sachliches zu Grunde liegt, darüber kann man streiten, doch ist mir wegen der „Tafeln“ v. 2, die schwerlich blosses Bild sind, wahrscheinlich, dass der Prophet wirklich einen besonderen Ort hatte, wo er solche Übungen vornahm, durch die er sich in den für Offenbarungen empfänglichen psychischen Zustand versetzte. Wenn man mit der höheren Welt in Verbindung treten oder sich darin erhalten will, muss man mit ihr allein und von der profanen Welt getrennt sein, das gilt ja sogar schon für gewisse Wunderwirkungen der Gottheit, wie z. B. die Elisageschichten überall zeigen. Die Gottesmänner begeben sich gern in die Einsamkeit, sogar in die Wüste, vor allem dahin, wo etwas Göttliches seinen ständigen Wohnsitz hat. Habakuk wird auch sonst daraus kein Hehl gemacht und das Publikum wird davon gewusst haben, so gut wie es die Tafeln aufsuchte, auf die er die etwa erhaltenen Bescheide der Gottheit schrieb. Der Ausdruck מִשְׁמֶרֶת, der an Jes 21 8 erinnert, wird in der nachexilischen Zeit oft vom offiziellen Dienst im Heiligtum gebraucht und mag auch hier besagen, dass der Prophet sich gewissermassen als in einem göttlichen Amt stehend betrachtet. Was er

IV. Kap. 2 1—3.

עַל־מִשְׁמַרְתִּי אֶעֱמֹדָה
וְאֶתְיַצְּבָה עַל־מָצוֹר
אֲצַפֶּה לִרְאוֹת מַה־יְדַבֶּר־בִּי
וּמָה אָשִׁיב עַל־תּוֹכַחְתִּי

für ein Verfahren hat, um die göttliche Auskunft zu erzielen, das sagt er leider so wenig, wie es Baruch in Jer 42 von Jeremia berichtet; nur vom Gebet spricht der letztere, und das werden wir wegen des ויענני v. 2 auch hier voraussetzen dürfen. Die Schriftgelehrten waren überhaupt der Meinung, dass ein richtiger Prophet auf sein Gebet immer Antwort erhält vgl. z. B. Jer 33 3 32 16 Dan 9 3 Num 24 4. Indessen ist doch das Beten wohl nur die Vorbereitung, nur die Anmeldung des Sehers und seines Wunsches bei Gott; die Hervorrufung des erforderlichen passiven Zustandes muss dann noch hinzukommen. Oft wird dieser einfach durch den Schlaf hervorgebracht; der Verfasser von Jes 21 wird das eine Mal durch ihn zur Abendzeit unvorhergesehen überfallen (v. 4), das andere Mal versinkt er auf den Befehl Gottes in eine Art Katalepse, in der „der Späher", das übersinnliche Vermögen, in ihm frei wird und weitentfernte Dinge sieht und hört (v. 6ff.); eine Katalepse ist wohl auch bei Hesekiels Entrückung Hes 8 anzunehmen, etwas Ähnliches auch Jes 8 11. Ob nun hier auf Grund der grossen Übereinstimmung in den Ausdrücken an einen ähnlichen Vorgang wie in Jes 21 6ff. zu denken ist, lässt sich schwer ausmachen; indessen wäre das „in mir" (ידבר־בי) keine Instanz dagegen. Denn auch Sacharja spricht von dem מַלְאָךְ, der „in ihm" redet, obgleich dieser beständig ausser ihm erscheint und zu ihm redet. Übrigens ist בִּי nicht etwa mit „durch mich" zu übersetzen, als wäre es so viel wie בְּיָדִי; das „Reden" ist in den Propheten s. Jer 5 13. Unser Autor folgt nur insofern einer etwas einfacheren Vorstellung als Sacharja und der Verfasser von Jes 21 6ff., als das Reden in ihm direkt auf Jahve zurückgeführt wird und von einem Träger des übersinnlichen Vermögens im Propheten, einem Späher oder Engel, nicht die Rede ist. Mit einiger Sicherheit lässt sich also nur sagen: Habakuk kennt ein Verfahren, durch das er sich an einem gewissen dafür bestimmten Ort in jenen Zustand passiver Empfänglichkeit versenkt, in dem er göttliche Worte zu hören vermag, vielleicht auch Gesichte sieht. Er übt es wohl nicht allzu oft, weil er sonst das עַד־אָנָה c. 1 2 nicht nötig gehabt hätte, aber doch so oft, dass seine Volksgenossen ab und an nachsehen, ob wieder etwas auf den „Tafeln" stehe, ähnlich wie man nach Jer 23 33 anerkannte Propheten zu fragen liebte: was giebt es für ein neues Orakel? Über den Inhalt des Gebetes, mit dem er in den Zustand des בִּדְבַר יְהוָה (1 Kön 13 1 20 35 u. s. w.) eintrat, sagt uns das Wort תּוֹכָחָה so viel wie wir nötig haben: er hat eine Beschwerde vor Jahve erhoben, dass der Böse den Guten umstellt c. 1 4, ihn verschlingt 1 13, und hat gefragt, wie lange das noch währen solle, da es doch mit Gottes „heiligem" Weltregiment in Widerspruch stehe. Dagegen scheint der c. 1 12b berührte Gedanke, ob das fremde Volk zum Gericht berufen sei oder welche Bedeutung sonst sein Auftreten in Jahves Plan haben möge, ganz fallen gelassen zu sein, wenigstens

IV. Kap. 2 1–3.

1 *„Will treten auf meine Warte,*
Mich stellen auf meinen Auslug,
Spähn, sehn, was Er in mir redet
Und meiner Beschwerde erwidert.“

nimmt die Antwort Jahves keinen Bezug darauf. Für אשיב ist natürlich mit vielen Exegeten יָשִׁיב zu lesen vgl. zu c. 1 11. Dass Jahve nicht ausdrücklich genannt wird, ist schon zu c. 1 5 6 berücksichtigt worden; da es beide Male zu Anfang eines neuen Gedichts geschieht, so folgt doch wohl daraus, dass Habakuk diese Gedichte ziemlich rasch nach einander niedergeschrieben hat. Ausserdem wird zu seiner Zeit die Weglassung des Gottesnamens schon eine oft geübte Sitte gewesen sein, die wohl weniger mit der Scheu, den Namen auszusprechen, zusammenhängt, als mit der abkürzenden Sprechweise theologischer Diskussionen in Schriftgelehrtenkreisen und Synagogen.

Zweite Strophe, V. **2**. Während Jahve in c. 1 2 nicht „hört“, giebt er jetzt eine Antwort, gewiss doch durch das „Reden in“ dem inneren Sinn des Propheten. Demnach ist das חָזוֹן, obwohl es eigentlich Gesicht bedeutet, nicht eine eigentliche Vision, sondern eine Offenbarung in Worten. Man wird also nicht etwa annehmen dürfen, dass der Prophet jetzt ein Gesicht wie das in Kap. 3 dargestellte empfangen habe, das er dann zunächst für sich behalten hätte. Auch der Ausdruck: „schreibe das Gesicht auf“ scheint dafür zu sprechen, dass im Folgenden wirklich das ganze Gesicht und nicht nur dessen allgemeiner Sinn mitgeteilt werde. חָזוֹן steht hier also ganz so wie in der späteren Literatur für Zukunftsenthüllung, ἀποκάλυψις, die manchmal, sofern sie die Phantasie anregt, eine anschauliche Vorstellung, ein poetisches Bild enthält, aber deren Kern und Wert in einer konkreten sachlichen Eröffnung besteht. Noch mehr: חָזוֹן bedeutet hier, wenigstens wenn der Text von v. 3 in Ordnung ist, nicht die Offenbarung als Vorgang, sondern den Inhalt der Offenbarung, das Geoffenbarte, sodass man den Satz sinngemäss wiedergeben könnte mit: schreibe auf, was kommen soll. Habakuk soll es „deutlich machen“ (vgl. Deut 27 8), deutlich schreiben „auf die Tafeln, damit laufe der es lesende“, damit der, der es sich und anderen vorliest, sofort die Buchstaben und Wortteilung gut erkennt und die richtige Aussprache trifft und nicht, mit beständigem Stocken und Probieren, brümmelnd (הָגָה Ps 1 2), erst darüber studieren muss, bis er mit Verstand lesen (בִּין Dan 9 2) kann. Das erinnert an Jes 8 1 2: Jesaia nimmt eine glatte Tafel und schreibt mit „Leutegriffel“ darauf, mit gemeinverständlicher Schrift. Die Buchschrift der Gelehrten ist wohl für den gemeinen Mann nicht sehr deutlich gewesen. Der Ausdruck הַלֻּחוֹת ist zu eigentümlich, als dass man ihn nicht dem εἰς πύξιον der LXX vorziehen sollte. Den Volksgenossen des Autors müssen diese Tafeln bekannt gewesen sein; es ist schade, dass wir nicht erfahren, wo sie sich befanden. Ich halte es für wahrscheinlicher, dass sie am Hause des Propheten aufgestellt waren, als dass etwa der Tempel mit einer solchen Einrichtung den Propheten entgegen gekommen wäre. Wenn man auch nicht anzunehmen braucht, dass die Priesterschaft den Propheten all-

וַיַּעֲנֵנִי יְהוָה[2]
וַיֹּאמֶר כְּתֹב חָזוֹן
וּבָאֵר עַל־הַלֻּחוֹת
לְמַעַן יָרוּץ קוֹרֵא בוֹ

gemein so abhold war, wie die Verfasser von Sach 13 3 und Jer 23 16 ff. — an letzterem Ort spricht v. 33 sogar für das Gegenteil — so gab es doch nicht so viel anerkannte Propheten (vgl. 1 Makk 14 41), dass der öffentliche Kult für die ständige Bekanntmachung ihrer Nachrichten aus der höheren Welt hätte Sorge tragen müssen. Jesaia greift nur einmal zu einer Bekanntmachung auf einer Tafel, die er selbst zu dem Zweck beschafft, Habakuk hat die Tafeln (Artikel und Plural!) schon bereit. Er scheint öfter solche Bekanntmachungen gegeben und auf das Interesse und den Glauben seiner Mitbürger gerechnet zu haben; er muss wohl ähnlich berühmt gewesen sein, wie z. B. der Verfasser von Jes 21 11 f., den sogar die Edomiter befragen. Vielleicht haben auch andere Propheten der späteren Zeit den Jesaia auf diese Weise nachgeahmt; wenigstens zeigt der jüngere Zusatz עַל־לוּחַ אִתָּם in Jes 30 8, dass sich die Späteren sehr für die Tafel Jesaias interessierten. Auch Hes 4 und Jer 17 1 verdienen Erwähnung. Was hat nun Habakuk auf die Tafeln geschrieben? Allgemein wird angenommen, dass v. 4 die Inschrift wiedergebe. Aber Wellhausen nimmt mit Recht Anstoss daran, dass der Inhalt von v. 4 gar nicht wie eine Offenbarung aussieht. Auch die Form von v. 4 spricht gegen die alte Annahme; ein an sich herzlich unbedeutender Aussagesatz und eine allgemeine Sentenz waren schwerlich geeignet, das Verlangen nach prophetischen Enthüllungen zu befriedigen. In Wahrheit enthält

die dritte Strophe, V. 3, das חָזוֹן des Habakuk. Dass man dies nicht sofort merkt, obgleich man erkennt, dass v. 3 wirklich eine prophetische Offenbarung darbietet, das liegt wohl hauptsächlich daran, dass man unwillkürlich das כִּי am Anfang mit „denn“ übersetzt und nun auf die Meinung verfällt, v. 3 sei ein Zwischensatz und wolle nur über das חזון, das nachfolgen solle, eine vorbereitende Bemerkung machen. Sollte etwa Habakuk die Inhaltslosigkeit der vermeintlichen Offenbarung in v. 4 zum Voraus entschuldigen wollen? Warum hat er das dann nicht lieber zugleich auf den Tafeln getan und v. 3 mit darauf gesetzt? Ich glaube, dass man die hergebrachte Meinung auch ohne die durch v. 4 hervorgerufenen Bedenken zu Gunsten von v. 3 aufgeben muss, wenn man diesen Vers rein nach seinem Inhalt auf sich wirken lässt. Denn er sagt: das Ende steht vor der Tür, erwarte es, auch wenn es sich noch etwas hinzögert! Das ist zwar etwas dunkel gesprochen, vielleicht sogar in mehr als Einem Sinne auszulegen, aber diese Eigenschaft teilt der Vers mit vielen Orakeln, so auch mit der Tafelinschrift Jesaias (Jes 8 2), und trotz ihrer war er geeignet, den קוֹרֵא בוֹ zu interessieren, und wert, unter den Zeitgenossen des grossen Kampfes um die Weltherrschaft verbreitet zu werden. Enthält aber v. 3 die Inschrift, dann kann man כִּי nicht mehr mit „denn“ übersetzen; auch wird es, da es am Anfang einer neuen Strophe steht, nicht ein blosses Kolon zur Einführung des Wortlauts sein. Vielmehr erinnert es an die überhaupt sehr ähnliche Stelle

[2]Und Jahve gab mir Antwort,
Sprach: Schreibe das Gesicht auf,
Bring's deutlich auf die Tafeln,
Dass man's geläufig lese:

Ps 75 3, wo es einen Konzessivsatz einleitet: mag ich auch eine Frist nehmen, ich regiere und richte doch die Welt. Der erste Satz lautet also: „mag das, was kommen soll, auch noch auf Frist stehen", und sein Sinn ist: es geschieht nicht heute oder morgen, sondern an einem späteren Termin, den Gott schon festgestellt hat, dessen Mitteilung er sich aber noch vorbehält. Habakuk belehrt seine Volksgenossen, dass die gegenwärtige Weltstörung noch eine gewisse Zeit, aber doch nur eine begrenzte Zeit andauern werde. Der zweite Stichos und seine Fortsetzung muss das nun weiter ausführen und zwar zunächst mit einem Gegensatz zu dem Konzessivsatz: doch .... Es ist nur nicht ganz sicher, ob man sich auf den Text des zweiten Stichos verlassen kann. יָפַח, entweder poetisch verkürztes Impf. für יָפִיחַ oder Partic. von יפח, kommt nur hier in dem vom Zusammenhang geforderten Sinn vor: schnauben, keuchen nach einem Ziel hin. Besser als das יָפֵחַ der LXX, das auf יפיח oder gar יפוח zurückgehen mag, ist die hebräische Lesart immerhin; wenn man ihr nicht traut, sollte man lieber etwa יבהל קץ aus יפח לקץ machen, dann wäre קץ Subjekt: „es eilt das Ende", weiter dann auch zu den folgenden Verben: es trügt nicht (wie ein „Trugbach", der da sein sollte, aber nicht da ist), es kommt, verspätet sich nicht u. s. w. Obwohl diese Änderung manches für sich hat, so kann man doch wohl mit dem gegenwärtigen Text auskommen, muss dann aber unter חזון, wie schon zu v. 2 bemerkt, den Inhalt der Offenbarung, den geschauten Verlauf der Dinge verstehen oder wenigstens mitverstehen: hat Gott einmal ein „Wort" (Jes 9 7 55 10 11) unter die Menschen geschickt, so ist es die wirkende Kraft in den Dingen, verkörpert sich in ihnen, ist mit ihnen gewissermassen identisch. Bleibt die wirkende Ursache auch bis zu einer von Gott vorgesehenen Frist latent, sie ist doch da, arbeitet, ja strebt gleichsam mit Ungeduld, schnaubend, keuchend, dem angewiesenen Ziel zu. So ist jetzt, sagt Habakuk, „Gesicht" am Werk und wird nicht eher ruhen, als bis es „ausgeführt, wozu Gott es gesandt hat" (Jes 55 11). Nicht so ganz leicht ist zu sagen, welche Tragweite hier dem Begriff „Ende" beizumessen ist. Bedeutet es nur das Ende der gegenwärtigen Weltstörung, den Untergang des grossen Störenfriedes? Oder hat es eine eschatologische Bedeutung und bezeichnet das letzte Ende, den Abschluss der jetzt laufenden Weltperiode, auf den der Anbruch der grossen Zeit des Gottesreiches folgt? Wer die Antwort auf diese Fragen sich nur von dem direkten Wortlaut unseres Büchleins geben lassen will, der wird vielleicht die eschatologische Deutung abweisen. Er wird finden, dass der Verfasser ganz erfüllt ist von der gegenwärtigen Not und Drangsal, von dem Entsetzen über den Triumpf der rohen Gewalt, von dem Widerwillen gegen den habgierigen und unsauberen (s. c. 2 15 16) Räuber, dass er ferner nirgends bei der eschatologischen Dogmatik Rat und Trost sucht, nirgends andeutet, wie gerade das Übermass der allgemeinen Not und das

כִּי עוֹד חָזוֹן לַמּוֹעֵד [3]
וְיָפֵחַ לַקֵּץ וְלֹא יְכַזֵּב
אִם־יִתְמַהְמָהּ חַכֵּה־לוֹ
כִּי־בֹא יָבֹא לֹא יְאַחֵר

Auftreten des schlimmsten Weltverwüsters das sichere Anzeichen von der Nähe der verheissenen grossen Wendung ist, dass ihm daher auch die verhältnismässige Kaltblütigkeit und Überlegenheit, die das System verleiht, durchaus abgeht. So gewiss das richtig ist, so ist doch auch wahr, dass קֵץ und מוֹעֵד eschatologische termini sind, die beide in ähnlicher Verbindung wie hier z. B. Dan 8 19, also bei einem echten Apokalyptiker, vorkommen. Namentlich der Begriff „Ende“ hat seit Amos 8 2 bei den Apokalyptikern ein entschieden eschatologisches Gepräge bekommen, auch da, wo zunächst nur von Israels Ende die Rede ist (vgl. Hes 7 2 6 21 30 u. s. w.). Es kommt hinzu, dass jeder Prophet und Apokalyptiker, von Jesaia an bis auf den Verfasser der neutestamentlichen Apokalypse, jedesmal die gegenwärtige Weltstörung als den Vorboten des letzten Endes angesehen hat. Allerdings ist möglich und sogar wahrscheinlich, dass zu Habakuks Zeit die eschatologische Spannung im jüdischen Volk nicht so stark war wie hundert Jahr (Tritojesaia, Maleachi) und zweihundert Jahr (Deuterojesaia, Haggai, Sacharja) früher und gar wie hundertfünfzig Jahr später; unter dem persischen und dann unter dem ptolemäischen Regiment liess sie nach und ist in den literarischen Produkten dieser Jahrhunderte (Jes 19 1–15 23 1–14 14 29–32 Ps 46 48 Chronica u. s. w.) kaum zu spüren. Aber trotzdem wird das „Ende“ den eschatologischen Unterton, den geheimnisvoll-unheimlichen Nebensinn niemals ganz verloren haben; selbst in der Prosa des Priesterkodex klingt etwas davon durch (Gen 6 13), und „jener Tag“ ist ja der vielleicht am häufigsten gebrauchte Lieblingsausdruck nachexilischer Schriftsteller. So meine ich, dass zwar dem Habakuk persönlich am meisten an dem Ende der gegenwärtigen Not liegt, dass aber auch für ihn über dem „Ende“ etwas von dem Dämmerlicht der letzten Dinge spielt und dass er vielleicht gerade deshalb in das Helldunkel seines Orakels die „Frist“ und das „Ende“ hineingesetzt hat, damit „die Einsichtigen aufmerken“ (Dan 12 10). Heil dem, der harrt! ruft der Verfasser des Buches Daniel am Schluss aus, so fordert auch die Tafelinschrift Habakuks den Leser auf, der Erfüllung des Gesichts zu harren. Auch hier hat der Meister der prophetischen Schriftsteller, Jesaia, das Vorbild gegeben (Jes 8 17 30 15). Das, was kommen soll, kann wohl etwas auf sich warten lassen, aber es wird sich nicht verspäten; wenn die vorbestimmte Stunde da ist, tritt es unfehlbar ein. Und zwar ist ohne Zweifel Habakuk der Meinung, dass er und der Leser die Wendung noch erleben wird, denn sonst hätte das Harren keinen rechten Zweck. Das also hat Habakuk in dem seherischen Zustand von Jahve zu hören bekommen, um es seinen geängstigten Volksgenossen mitzuteilen. Uns überkommt ein eigentümliches Gefühl bei der Versicherung des Propheten, dass das Ende ganz sicher in Bälde kommen wird. Dass er fest überzeugt ist, den Anstoss zu seiner Tafelinschrift und das Wesentliche ihres Inhalts von Jahve empfangen zu haben, daran ist nicht zu

3 *„Mag noch Gesicht auf Frist stehn,*
Es hastet zum End' und trügt nicht;
Wenn's zögert, harre seiner:
Es kommt, kommt! ohne Verspätung!“

zweifeln, denn er geberdet sich nicht als Freund gemachter Weissagung und hat nicht zum Schein die Sehermaske angelegt, wie so manch späterer Apokalyptiker. Seine Weissagung ist also subjektiv wahr. Aber ebenso gewiss ist sie objektiv unrichtig gewesen, mag er um 604 oder um 331 geschrieben haben. Was mag er weiter in seinem „Harren“ erlebt haben? Hat er den frühen Tod Alexanders als eine Art Abschlagszahlung auf seine Erwartungen angesehen? Hat er für sich selber jene Elasticität bewiesen, die die Gläubigen der Weissagung zu beweisen pflegen, indem sie durch beständige Umdeutung das alte Wort den neuen Ereignissen anpassen? Und wie sollen wir uns zu seinem Gesicht stellen, das „gewiss kommen“ sollte, aber doch nicht gekommen ist? Ist es weiter nichts als ein Beispiel aus der Geschichte menschlicher Irrungen? Nun wohl, auch andere Propheten, die grössten nicht ausgenommen, haben sich regelmässig mit ihrem Glauben an das „Ende“ geirrt. Aber der Glaube ist merkwürdiger Weise niemals ausgerottet worden, er ist nach jedem Todesstreich, den er empfing, stets nur um so lebendiger wieder aufgewacht. Es ist, als ob in diesem Drängen auf die Zukunft, dieser beständigen Antecipation der Vollendung ein unzerstörbarer Trieb der Menschheit lebe und wirke, ein höchstes Ziel zu erreichen. Die Ungeduld, die Kurzsichtigkeit, die Voreiligkeit sind die vorübergehenden, wenn auch immer wiederkehrenden Beimischungen menschlicher Unreife; aber in jenem Triebe offenbart sich der göttliche Zug, durch den die Menschheit aus dem Staube zum Ewigen emporgezogen wird. Und inmitten aller jener Irrungen und Voreiligkeiten sind die grössten Gedanken emporgewachsen, die die Menschheit besitzt.

Das fünfte Gedicht Kap. 2 4–20

besteht aus elf dreihebigen Vierzeilern. Hier verlässt der Verfasser wieder die prophetische Warte, um sein sittliches Urteil über den schlimmen Friedensbrecher auszusprechen. Er legt es, abgesehen von dem Eingang, den Völkern, die sein Opfer wurden, in den Mund, beruft sich darum auch nicht auf seine israelitische Religion, sondern begründet sein Wehe über den grossen Räuber mit der Zeichnung der Folgen, durch die sich die zerstörte sittliche Weltordnung an dem Störenfried rächt. Das Gedicht ist daher ein wertvoller Beitrag zur Kenntnis der volkstümlichen Ethik und der Gemütsverfassung des Judentums seiner Zeit. Der Text ist hier etwas schlechter erhalten als im Vorhergehenden und besonders mit späteren Zusätzen belastet. Das zeigt sich schon in der

ersten Strophe, V. 4 5a. Und zwar zunächst im Metrum: v. 4 enthält statt eines Distichons drei Stichen, von denen der erste eine Hebung zu wenig, der dritte, wenn er überhaupt metrisch gedacht ist, eine zu viel hat. Für הנה עפלה, das zwar sachlich ganz gut passt, aber schwerlich die erforderlichen drei

V. Kap. 2 4–20.

4 הִנֵּהוּ עֻפְלָה
לֹא־יָשְׁרָה נַפְשׁוֹ בּוֹ
5 וְאַף כִּי יָהִין בּוֹגֵד
גֶּבֶר יָהִיר וְלֹא יִנְוֶה
4b וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה

Hebungen liefert, scheint die LXX gelesen zu haben: הֵן יְעֻלְפָה, das keinen Sinn giebt, mag man הן mit der LXX als „wenn“ oder besser als „siehe“ verstehen, aber unter Vergleichung des hebräischen Textes sich auf הִנּוֹ עֻפְלָה zurückführen lässt, hat doch die LXX noch zweimal in diesem Vers ein ו als י gelesen. Ich nehme die griechische Lesart an, nur dass ich הִנּוֹ nach den hebräischen Konsonanten הִנֵּהוּ schreibe; הִנֵּהוּ wird zwar nicht vom Qre, wohl aber vom Ktib (Jer 18 3) anerkannt. Wird mit diesem: „seht ihn“ in emphatischer Weise auf den Friedensbrecher (וְהוּא und הוּא in c. 1 10!) hingewiesen, auf den der Verfasser nun wieder zu sprechen kommen will, so deutet schon diese Einführung an, dass mit v. 4 ein neues Gedicht beginnt. Es ist auch schwer zu begreifen, wie die Leser der „Tafeln“, wenn v. 4 deren Inschrift bildete, den Vers hätten verstehen und erraten sollen, wen der Verfasser eigentlich meine, denn Leute mit unredlicher Seele gab es doch genug, und man hätte ebenso gut auf einen Juden, etwa auf einen Feind des Sehers, raten können, als auf den Welteroberer. Auf diesen passt der Satz nur, wenn er einer von vielen Sätzen ist, die ihn nach allen Seiten charakterisieren sollen, wenn er also nicht so isoliert dasteht, wie er auf den Tafeln gestanden hätte. Nun folgt allerdings in v. 4b noch ein weiterer Satz, der auch auf den Tafeln gestanden haben soll, aber der spricht überhaupt nicht von dem Eroberer, ist auch ganz anderer Art als der Satz in v. 4a; denn während v. 4a einen Aussagesatz über eine bestimmte Person bringt, enthält v. 4b eine allgemeine Sentenz. Man hat sich zwar bemüht, die Verschiedenheit beider Vershälften auszugleichen, aber auf eine ganz unglückliche Weise und mit Hülfe gewaltsamer Textänderungen: das Ergebnis ist gewöhnlich, dass man zwei Sentenzen erhält — als ob ein חזון aus ein paar Sentenzen bestehen könnte, noch dazu ein חזון, das „zum Ende keucht“, dessen Erfüllung man erwarten soll! und als ob zwei Sentenzen allgemeinsten Sinnes und so beschaffen, dass jeder beliebige Mensch sie hervorbringen konnte, irgend einen Leser herbeigezogen hätten. Sätze wie: „Der Frevler ist unredlich“, „Ehrlich währt am längsten“ stellt nicht einmal ein gewöhnlicher Sterblicher, geschweige ein Seher, auf Prophetentafeln öffentlich aus. Besser ist es, solche Textverbesserungen zu unterlassen und die Unverträglichkeit beider Vershälften mit einander anzuerkennen. Die Entscheidung darüber, welche der beiden Hälften ursprünglich ist, muss die Fortsetzung, zunächst v. 5a, geben. Das Distichon v. 5a hat nun wirklich einen Fehler, aber ist doch nicht so entsetzlich entstellt, wie mehrere Exegeten, die v. 4 für die Tafelinschrift halten, angenommen haben und wohl auch annehmen mussten. So hat man ואף כי einfach gestrichen, ohne zu erklären, wie diese Wörter in den Text gekommen sind, und היין in הוי verwandelt, obgleich

V. Kap. 2 4–20.

4*Seht ihn, vermessen ist,*
Unredlich in ihm seine Seele;
5*Und gar, dass er dreisten Raub treibt,*
Ein Mann stolz, widerwärtig!
v. 4b. *Aber der Rechtschaffene bleibt erhalten durch seine Treue.*

---

die Weherufe doch erst in v. 6a ihre begründende Einleitung haben und erst v. 6b beginnen können. Zuzugeben ist, dass היין, der Wein, nicht in den Zusammenhang passt und auch, trotz Hos 4 11, nicht wohl das Prädikat בּוֹגֵד haben kann. Man könnte an הַיַּיִן denken; wie in v. 2 das Subj. explic. Jahve das Subj. implic. von v. 1 aufnimmt, so käme auch hier Alexander in v. 4a zunächst nur als Er, dann in v. 5a als „der Grieche" vor; auch die Verkennung des Wortes durch den Abschreiber bedürfte keiner besonderen Erklärung. Aber wie ich zu c. 1 6 die Möglichkeit offen gelassen habe, dass der Autor dort gar keinen Volksnamen gebracht habe, so möchte ich hier erst recht der Versuchung widerstehen, meiner Hypothese im Text selber durch eine Änderung einen Platz zu verschaffen. Ich nehme daher lieber an, dass unser אף כי היין durch einen Schreibfehler oder eine gedankenlose Verbesserung aus אף ך יהין hervorgegangen ist (כִּי ist in der älteren Orthographie oft durch ך gegeben). יָהִין, er nimmt leicht, handelt dreist (vgl. Deut 1 41 und dazu v. 43 und העפיל Num 14 44), bildet eine gute Fortsetzung zu עפלה v. 4; über die Verbindung eines solchen Verbums mit dem Part. s. Ges-Kautzsch § 120b. יְנָוֶה halte ich für eine Nebenform zu יְנָאֶה von dem nachbiblischen נָאָה, das seinerseits eine Neubildung aus dem niph. נאוה von אוה ist. Demnach haben wir v. 5a: und gar, dass er ein dreister Räuber ist, ein Mann hochmütig und der nicht angenehm ist. Dieser Satz schliesst sich gar nicht an v. 4b, um so besser aber an v. 4a an: jener Eroberer ist aufgeblasen, schlecht im innersten Wesen, und nun legt er sich noch auf frechen Raub, dieser hochmütige, unsympathische Mann! Ist diese Aussage für sich natürlich und passend und dazu im besten Einklang mit der Fortsetzung v. 5b–17, so muss die Sentenz v. 4b dem Zusammenhang fremd sein. Wörtlich lautet v. 4b: der Gerechte wird leben durch seine Zuverlässigkeit. Das kann entweder als volkstümliches Sprüchwort so viel bedeuten wie unser oben schon zitiertes „Ehrlich währt am längsten" oder in mehr religiösem Sinne: der Fromme bleibt oben auf wegen seiner Treue gegen die Religion. Mag man die Sentenz in dem einen oder in dem anderen Sinne verstehen, sie hat keinen Platz zwischen v. 4a und v. 5a. Bekannt ist, dass Paulus (Röm 1 17 Gal 3 11) und nach ihm der Hebräerbrief (c. 10 38), sowie Luther einen tieferen Sinn in v. 4b gefunden haben; sie fassen אמונה als Glauben an Gott und צַדִּיק als gerecht vor Gott und halten den Satz für einen, vielmehr für den höchsten göttlichen Aufschluss über das wahre Wesen der Religion, die nicht in guten Werken, sondern in der Hingebung an Gott bestehe. Auch dann, wenn diese Erklärung die Meinung des unbekannten Autors treffen sollte, gehört der Satz nicht in den Zusammenhang, der sich mit der Zeitgeschichte des Habakuk beschäftigt, aber nicht mit grundsätzlichen Erörterungen über

אֲשֶׁר הִרְחִיב כִּשְׁאוֹל נַפְשׁוֹ
וְהוּא כַמָּוֶת לֹא יִשְׂבָּע
וַיֶּאֱסֹף אֵלָיו כָּל־גּוֹיִם
וַיִּקְבֹּץ אֵלָיו כָּל־עַמִּים

das Wesen der Religion. Aber es ist nicht wahrscheinlich, dass der Schreiber von v. 4b seinen Satz so gemeint hat, man müsste denn annehmen, dass er ihn ohne Rücksicht auf den Inhalt des Habakukbuches nur zufällig hier an einem freien Platz notiert hätte. Näher liegt die Vermutung, dass das Volkssprüchwort oder der religiöse Spruch eine Randbemerkung eines alten Lesers ist, vielleicht, wenn man den Satz in mehr religiösem Sinne versteht, eine Randbemerkung desselben Lesers, der auch v. 14 an den Rand geschrieben hat, denn v. 13a 14 könnte die unmittelbare Fortsetzung von v. 4b sein. Dieser alte Leser interessierte sich mehr für die allgemeinen eschatologischen Gedanken, die ihm bei der Lektüre Habakuks kamen, als für die zeitgeschichtlichen Sorgen seines Autors. Die hier zu machende Beobachtung drängt sich uns in der Geschichte der Religionen und heiligen Literaturen oft genug auf: ein Mann schreibt Sätze, die seine Zeit und seine Sache betreffen, ein zweiter wird von ihnen, unter Vernachlässigung des historischen Sinnes, zu einem allgemeinen Satz angeregt, ein dritter verwandelt diesen Satz in eine Lehre vom höchsten Offenbarungscharakter. Ein Glück, dass die Gedanken des Paulus und Luthers nichts an ihrem Wert verlieren, wenn ihnen die Unterstützung unserer Stelle entzogen wird; sie haben Stützen genug in der Prophetie und im Evangelium, und übrigens hat sich Luther durch Hebr 10 38b nicht abhalten lassen, v. 4a ganz abweichend zu übersetzen. Indem wir v. 4b, der, wenn er überhaupt ein Metrum haben will, vier Hebungen hat, aus dem Text des Habakuk entfernen und überdies anders erklären als Paulus und Luther, begehen wir kein Unrecht an ihnen. Der so gewonnene Vierzeiler v. 4a 5a aber ist für das Verhältnis des jüdischen Mannes zu Alexander und den Griechen wieder sehr charakteristisch. Alexander ist dem Habakuk ein übermütiger Geselle, der das Eigentum anderer nicht respektiert und widerwärtige Manieren hat, die v. 15 16 noch besonders beschrieben werden. Seine bürgerliche Moral gestattet ihm nicht, für das Genie und die welthistorische Bedeutung des Macedoniers ein Verständnis zu gewinnen, und der jüdische und griechische Volkscharakter stossen sich beim ersten Zusammentreffen stark ab. Man muss dabei nicht vergessen, dass er doch wahrscheinlich erst die Anfänge von Alexanders Unternehmungen erlebt hat und von deren grossartigen Folgen selbstverständlich keine Ahnung haben konnte. Seine Urteile über den Eroberer erinnern vielfach an diejenigen, die über den ersten Napoleon von seinen Opfern und Gegnern gefällt wurden. Jener Jude, mit dem Aristoteles Bekanntschaft machte, hatte schon von dem griechischen Wesen eine vorteilhaftere Vorstellung bekommen als Habakuk, der vermutlich nur die macedonische Soldateska aus der Nähe kennen lernte. Die Wörter עפל, הון, יהיר, נוה darf man vielleicht als Zeichen jüngerer Sprache in Anspruch nehmen.

Die zweite Strophe, V. 5b, führt den zornigen Ausruf v. 5a: und gar,

Denn wie Scheol ist er gierig,
Ja, wie der Tod unersättlich,
Rafft an sich alle Völker
Und sammelt sich alle Stämme.

dass er ein frecher Räuber ist, weiter aus. Das אֲשֶׁר muss deshalb und wegen der Fortsetzung וְהוּא (vgl. zu c. 1 10) mit „denn" übersetzt werden, wie oft bei jüngeren Schriftstellern. Im zweiten Stichos ist nach der Parallele und nach der LXX das ו vor לֹא יִשְׁבַּע zu streichen. Zu tilgen ist ferner auch hier der Artikel vor גּוֹיִם und עַמִּים (s. zu c. 1 4 6 10 14 und unten), zumal er das Metrum belastet. נֶפֶשׁ bedeutet fast so viel wie appetitio im späteren Latein; der erste Stichos mag Bekanntschaft mit Jes 5 14 verraten. Scheol und Tod werden als gefrässige Ungeheuer gedacht, vgl. noch Spr 27 20 30 16. In der ersten Zeit und angesichts des Gemetzels von Issus und des Schicksals von Tyrus und Gaza konnte der Prophet wohl dazu kommen, Alexander als die Verkörperung von Tod und Hölle anzusehen, etwa wie man Napoleon als den leibhaftigen Antichrist betrachtete. Er hat das richtige Gefühl, dass Alexander die ganze Welt unterjochen will, denkt sich aber, wie es scheint, den Eroberer mehr nach assyrischem Vorbild, nach dem Bild, das Jesaia (c. 10 13 14) von Assur entworfen hatte; denn das Verbum אסף hatte er c. 1 9b vom Zusammentreiben der Gefangenen gebraucht. Wenn er noch einige Jahrzehnte gelebt hat, muss er sich überzeugt haben, dass die Herrschaft der Griechen nicht die Sklaverei der übrigen Völker bedeutete; schon nach ein paar Jahren waren die Macedonier unzufrieden darüber, dass Alexander ihnen die unterworfenen Völker fast gleichzustellen schien. Zu der verhältnismässig geringen Ausdehnungskraft des chaldäischen Reiches passt unsere Strophe schwerlich. Aber das giebt kein Recht, das zweite Distichon einfach zu streichen. Ebenso wenig ist man berechtigt,

die dritte Strophe, V. **6**a (bis ויאמר), zu beseitigen, die dazu dient, die folgenden Weherufe einzuleiten. Ihr Text ist nicht ganz in Ordnung; der Stil ist nicht befriedigend und es fehlt eine Hebung. Zum Teil lassen sich diese Übelstände beheben durch die Annahme, dass hinter ישאו ein יַעֲשׂוּ wegen der Ähnlichkeit ausgefallen ist, das מליצה zum Objekt hat. Ferner scheint mir ויאמר, das plur. sein muss, mit Unrecht ans Ende gesetzt zu sein, sei es, dass es vergessen worden war und an verkehrter Stelle eingerückt wurde, sei es, dass der Abschreiber, der sein gewohntes לֵאמֹר vermisste, das Wort absichtlich vor die folgende Rede der Völker setzte; jetzt sieht es ja so aus, als sollte חידות Apposition zu מליצה sein, was schon wegen des verschiedenen Numerus nicht angeht. מָשָׁל ist wohl ursprünglich eine Vergleichung, weil die Poesie, besonders die volkstümliche, in der Tat geradezu auf dem Bilde beruht, das kurze Gedicht meist sogar nur aus Einer Vergleichung besteht; Volkssänger heissen מֹשְׁלִים (Num 21 27). מְלִיצָה scheint eine Form der Rede zu sein, die die Sache mit fremden, erst zu deutenden Worten ausdrückt, daher reich ist an Anspielungen, versteckten, oft boshaften Vergleichen und Beziehungen; auch die חִידָה enthält einen verborgenen Sinn, etwas, worauf der Zuhörer nicht sofort gefasst ist und was seinen Witz herausfordert. Also werden uns die Wehe-

⁶הֲלוֹא־אֵלֶּה כֻלָּם
עָלָיו מָשָׁל יִשָּׂאוּ
וְיַעֲשׂוּ מְלִיצָה
וְיֹאמְרוּ חִידוֹת לוֹ

rufe überraschende Vergleiche, beissende Schlussfolgerungen, satirische Anspielungen bringen sollen; tatsächlich überwiegt allerdings in ihnen die Entrüstung den Witz. Dass Spottgedichte in Palästina sehr häufig waren, beweist schon die grosse Zahl der Ausdrücke dafür und ihre vielfache Erwähnung; es giebt Beispiele von den grossen Wirkungen, die ein gelungenes Lied hervorbringen konnte (vgl. z. B. 2 Sam 20 1ff. 1 Kön 12 16), selbst ein König verschmäht es nicht, seiner Meinung durch ein Maschal Ausdruck zu geben (2 Kön 14 9). Hier sollen nun die von Alexander beraubten Völker solche höhnenden, zornig drohenden Lieder singen: eine Gegenwehr moralischer Art, die, wenn sie wirklich der Stimmung der Völkerwelt entsprochen hätte, wohl selbst dem Weltstürmer nicht unbedenklich erschienen wäre. Aber die öffentliche Meinung, wie sie unser Prophet voraussetzt, bestand nicht; die Ägypter z. B. waren gar nicht unzufrieden mit der Vertauschung der persischen Herrschaft gegen die griechische. Und wenn ferner Habakuk das Gesetz der sittlichen Weltordnung gegen die Vergewaltigung aller Völker durch ein einziges anruft, so fragt sich doch, ob man mit dem Massstab der bürgerlichen Moral die Weltgeschichte richtig messen kann. Jedenfalls haben andere alttestamentliche Autoren der nachexilischen Zeit die Unantastbarkeit des Besitzrechtes dann nicht mehr anerkannt, wenn sie selber ihre Ansprüche an das Vermögen und die Dienste der anderen Völker erhoben, sondern verlangt, dass alle Schätze nach Jerusalem wandern und dass ihr eigener König die Völker mit eisernem Zepter zerschlagen solle. Habakuk verrät allerdings nichts von solchen Erwartungen, hat also immerhin ein subjektives Recht zu seinen sittlichen Reklamationen. אָמַר חִידָה kann man wohl so gut sagen wie א׳ דָּבָר. Die Wahl der Präposition לוֹ ist vielleicht ein Beweis dafür, dass wir יאמרו richtig vor sie gesetzt haben.

Die Weherufe umfassen je zwei Vierzeiler, von denen der erste den Vorwurf erhebt und der zweite die Strafe ankündet, ähnlich wie es in den Weherufen Jesaias (c. 5 8ff.) geschieht.

Die vierte Strophe, V. 6ᵇ 7ᵃ, mit dem ersten Wehe, schildert den Alexander als frechen Schuldenmacher. Vor מרמה ist der Artikel zu streichen, da auch מכביד keinen hat und das Metrum dadurch gestört wird (s. zu v. 5ᵇ). Für הלוא v. 7, das wohl nur eine versehentliche Wiederholung des gleichen Anfangs von v. 6 ist, lese ich nach der LXX כִּי, weil sich dann die folgende Strophe besser anschliesst und auch nachher die Begründung des הוי durch כִּי eingeleitet zu werden pflegt. Mehrere Exegeten wollen עַד־מָתַי v. 6ᵇ streichen, weil es nicht in den Weheruf passe. Diesen Grund verstehe ich nicht recht; warum soll denn der Dichter nicht sagen können: wehe dem, der fremdes Eigentum anhäuft — bis wie lange?! Es drückt doch nur das Erstaunen darüber aus, dass der Eroberer kein Ende zu finden weiss und keinen Widerstand findet,

[6]Doch werden nicht diese alle
Auf ihn einen Spruch anheben
Und [machen] ein Spottgedicht
Und Rätselworte ihm sagen?

und steht nur etwas lebhafter für: nun schon so lange! Grade מתי wird öfter in dieser Art als emphatischer Zwischenruf verwandt vgl. z. B. Jer 13 27 Hos 8 5; עד־מתי entspricht dem עד־אנה c. 1 2. Eher könnte man fragen, ob man nicht des Metrums wegen עַד־מָה schreiben sollte, das denselben Sinn hat. עבטים, das nur hier vorkommt, scheint eine Schuld oder Anleihe zu bedeuten, für die man ein Pfand (עבוט) hinterlegt hat; das Pfand wird ja in der Zeit des Habakuk ausser bei dem kleinen Mann nicht mehr in natura ausgehändigt sein, sondern in Schuldverschreibungen bestanden haben, sodass עבטים nicht mehr blosse Pfandschuld ist. Die LXX hat wohl etwas wie עֲדָיו עֲבֹתוֹת für unser עליו עבטים gelesen, was nur für das Aussehen der alten Schrift von Interesse ist, obwohl das vielleicht bei den griechischen Juden gebräuchliche Bild für einschnürende Schulden: „schwere Stricke zu seinem Halsband machen“ nicht so übel ist. Bei der Beurteilung des von Habakuk gegen Alexander gerichteten Vorwurfs darf man ja nicht vergessen, dass wir hier ein משל, eine מליצה haben, dass ein höhnischer Witz in dieser Vergleichung des Königs mit einem frechen Schuldenmacher liegen soll. Trotzdem bezeugt die Wahl des Bildes, dass Habakuk auch hier die Geschichte vom Standpunkt des Privatrechtes behandelt. Alexander hat dadurch, dass er die Völker in ihrem Besitz schädigte, Schulden bei ihnen gemacht, ihnen das Recht gegeben, Klagen auf Ersatz und Entschädigung gegen ihn zu erheben und obendrein Zins, נשך, von ihm zu verlangen. Lange hat er es so getrieben, aber endlich muss es ihm doch gehen, wie dem Privatmann, der zu viel Schulden gemacht hat, auf dessen Kasse die Gläubiger plötzlich einen „run“ machen, Sturm laufen, weil sie durch die Aussicht auf den Verlust ihrer Guthaben aufgeschreckt wurden (יקצו defektiv für יי), und den sie dadurch ins Wanken (וְיָעֻזּוּ pilpel von זוע oder זעע vgl. das aramäische זע, erschüttern), zum Konkurs bringen. Eine solche Art zu urteilen, die das Verhältnis der Völker zu einander unter den Gesichtspunkt des Eigentumsrechtes stellt, ist stets durch eine konservative Tendenz charakterisiert; sie fürchtet und verabscheut in den grossen Bewegungen der Völker, im Krieg und in der Revolution, die Störungen im Besitz und Erwerbsleben und wünscht, dass alles beim Alten bleibe. Diese Tendenz fällt hier um so mehr auf, als das jüdische Volk, mag Habakuk um 600 oder um 300 geschrieben haben, doch als Volk auch ohne den neuen Eroberer nicht mehr Herr seines alten Besitzes war; sie ist aber gewiss psychologisch eher zu begreifen, wenn Habakuk aus dem zweihundertjährigen Frieden der persischen Herrschaft und der unpolitischen Stimmung der Judenschaft dieser Zeit heraus schreibt, als wenn er unter den unruhigen, schwankenden Zuständen des siebten Jahrhunderts und dem langen Ringen Judas um die Freiheit von Assur, Ägypten, Chaldäa gelebt hätte. Unwillkürlich erhält man hier den Eindruck, dass die internationale Stellung, die die über alle Länder zerstreute Judenschaft, insbesondere auch die Handel

הוֹי מַרְבֶּה לֹא־לוֹ עַד־מָתַי
וּמַכְבִּיד עָלָיו עַבְטִיט
[7]כִּי פֶתַע יָקוּמוּ נֹשְׁכֶיךָ
וְיִקָּצוּ מְזַעְזְעֶיךָ

וְהָיִיתָ לְמִשְׁסּוֹת לָמוֹ
[8]כִּי אַתָּה [שׁוֹסַתְמוֹ]
שַׁלּוֹתָ גּוֹיִם רַבִּים
יְשָׁלּוּךָ כָּל־יֶתֶר עַמִּים

treibende Judenschaft, im vierten Jahrhundert einnahm, etwas auf die Ansichten der Schriftsteller von der Geschichte und dem Völkerleben eingewirkt habe. Habakuk vertritt in den Weherufen als Sprecher der Menschheit und gemeinmenschlichen Ethik die Idee des allgemeinen Gleichgewichts, nicht des politischen, das mit den Waffen aufrecht erhalten werden muss, sondern des sittlich-rechtlichen, das auf einem der Weltordnung immanenten Vergeltungsgesetz beruht und das die Störungen nach einer gewissen Zeit notwendig wieder ausgleicht. Im dritten Kapitel, wo er als Israelit und Prophet spricht, lehrt er uns die Tätigkeit Jahves als den höchsten Regulator der Geschichte kennen. Jene Theorie von der ausgleichenden Vergeltung wird im gewöhnlichen Leben die Juden der kleinen Gemeinde um Jerusalem und der Diaspora im Leben und Erwerben aufrecht erhalten haben. Der Dichter des Hiob lässt sie freilich nicht gelten, und in dem Fall des Habakuk hat sie sich nicht bewährt. Das Gleichgewicht hat sich nicht in der Weise wieder eingestellt, wie Habakuk es erwartete und vielleicht andere Friedensfreunde seiner Zeit mit ihm. Die Geschichte der Völker kennt noch andere Triebkräfte und Gesetze als die der bürgerlichen Moral.

Die fünfte Strophe muss V. 7[b] 8 umfassen, aber dieser Komplex ist zu lang für einen Vierzeiler, er enthält nicht ganz sechs Stichen. Am Leichtesten wird man dadurch mit ihm fertig, dass man ihn mit Marti aus dem Text wirft, aber dazu hat man, wie mir scheint, kein Recht. Die beiden letzten Stichen kommen in v. 17 noch einmal vor; eigentlich erregen sie an beiden Stellen einigen logischen Anstoss, sind aber nach Form und Inhalt so eigenartig, dass ich mich nicht entschliessen kann, sie für unecht zu erklären; sie passen auch so ausgezeichnet zu den Weherufen, dass ich sie nicht für ein Zitat aus einem anderen Gedicht halten möchte. An einen Kehrvers wird auch nicht zu denken sein, denn wenigstens zu v. 15 16 liesse sich das Distichon nicht anbringen. Gehört es nach v. 8? In v. 8[a] heisst es: du hast viele Völker beraubt, darum werden dich alle Völker berauben; der Grund für die Beraubung des Angeredeten ist seine eigene Räuberei, da kann nun doch nicht ein ganz neuer Grund nachfolgen mit den Worten v. 8[b]: wegen des Menschenbluts u. s. w. Es scheint also, dass das Distichon in v. 8 nicht gut passt; ob es in v. 17 passt, wird später zu fragen sein. Der Rest v. 7[b] 8[a] enthält am Anfang und am Schluss je einen korrekten Stichos, der mittlere Teil dagegen zu viel für einen, zu wenig für zwei Stichen. Ich habe oben das כִּי אַתָּה durch שׁוֹסַתְמוֹ ergänzt, in der Mei-

Weh! der so lang schon Fremdes
Anhäuft, sich belastet mit Schulden!
7 *Denn plötzlich erstehn, die dich zwacken,*
Erwachen, die dich stürzen!

Du wirst von ihnen geplündert,
8 *Weil selber du [sie geplündert];*
Beraubtest du viele Leute,
Beraubt dich der Rest aller Völker.

---

nung, dass das Ausgefallene dem ersten Stichos v. 7b entsprochen haben muss und dass in der Ähnlichkeit des eingesetzten Wortes mit dem vorhergehenden משסות למו eine Erklärung für das Ausfallen liegt. Mit dem Bilde der vierten Strophe hängt diese fünfte so zusammen: wenn erst einmal deine Gläubiger, die von dir geschädigten Völker, über dich herfallen und deinen Sturz herbeiführen, dann werden sie sich nicht mit dem blossen Schadenersatz begnügen, sondern dir Gleiches mit Gleichem vergelten, dich völlig ausplündern; ja es wird, wenn du erst wehrlos gemacht bist, der Rest aller Völker, auch diejenigen, die sich bis jetzt blos vor dir fürchteten, sich an der Plünderung beteiligen. Das ist gut orientalisch gedacht; in Hiob 5 3–5 wird das Los eines „plötzlich" ruinierten Gottlosen ebenso geschildert: selbst seine Kinder werden noch vergewaltigt und ihr Besitz wird jedermanns Beute. Vermutlich hat der Verfasser Ähnliches schon in nächster Nähe erlebt: ein räuberischer Araberstamm ward von einem anderen endlich überwältigt und dann von allen anderen gänzlich ausgeraubt. Es ist also ganz unrichtig zu sagen, dass diese Strophe nur das Bild der vorigen erkläre und obendrein das Bild vergesse; es ist ein fortlaufendes Bild, das auch die abgebildete Sache vortrefflich darstellt. Zumal wenn unterjochte und misshandelte Völker gegen einen Tyrannen plötzlich aufstehen, so beschränken sie sich nicht auf das blosse Wiedergewinnen des wirklich oder vermeintlich Verlorenen, sondern kühlen ihre Rache gründlich, und selbst die Minderbeteiligten machen sich den Umsturz zu Nutze. Als die Meder und Chaldäer ihren Unterdrücker, Assur, vernichteten, waren alsbald auch die Ägypter auf den Beinen, um einen Teil der Beute an sich zu reissen. Übrigens geht es heute vielfach noch grade so zu, und nicht blos im Orient.

Die sechste Strophe, V. **9 10**a, bringt einen zweiten Weheruf. Sie enthüllt uns den Plan, den nach Habakuks Auffassung Alexander mit seinen Räubereien und Gewaltstreichen verfolgt. Er sorgt für „sein Haus", er bereichert es, um „sein Nest in die Höhe", auf den höchsten Berg oder in den Himmel, „zu setzen" und so vor dem Unglück geborgen zu sein. Für במרום heisst es Obadja 4: „zwischen den Sternen", anderwärts werden hohe Berge genannt (Num 24 21 Jer 49 16); hier ist wohl wegen קנו, das das Bild vom Adler nahelegt, eher an einen hohen Berg gedacht als an den Himmel, obgleich dieser in den jüngeren Schriften oft מָרוֹם genannt wird. Wie an anderen Stellen so ist auch hier der Hochmut (vgl. Jes 14 13 14), besonders aber die Sorge um die Sicherheit des Wohnsitzes das Motiv für die Wahl der Höhe. Vielleicht ist

הוֹי בֹּצֵעַ בֶּצַע לְבֵיתוֹ [9]
לָשׂוּם בַּמָּרוֹם קִנּוֹ
לְהִנָּצֵל מִכַּף רָע
יָעַצְתָּ בֹשֶׁת לְבֵיתֶךָ [10]

der Ausdruck מִכַּף רָע, wo רע nicht den Bösen (LXX κακοί) bedeutet, da Alexander selbst der Böse ist, deshalb so allgemein gehalten, damit man nicht blos an kriegerischen Angriff anderer Völker, sondern an alle möglichen Kalamitäten denke, die ein Königshaus treffen können. Wer wie ein Adler oder wie ein Gott in der Höhe wohnt, der ist dem gemeinen Menschenschicksal entnommen und geschützt vor Feinden, vor der Hungersnot, der Seuche, dem Erdbeben, dem „Feuer Gottes"; was kann dem reichen König etwas anhaben? Der Reichtum, auch der ungerecht erworbene, liefert die Mittel zur Abwendung aller Gefahr. Diesen Gedanken hätte auch einer unserer Vorfahren aussprechen können, doch aber wohl keiner von denen, die den Tod auf der Walstatt für das schönste Los des Mannes hielten. Dass der friedsame Habakuk dem gewaltigen Weltstürmer in erster Linie die Absicht unterschiebt, sich selber sicherstellen zu wollen, ist ein Symptom für die ängstliche Sinnesart und Stimmung des machtlosen Judentums der ersten nachexilischen Jahrhunderte. Es liegt ihm ganz fern zu denken, dass jemand aus blosser Lust am Abenteuer, an Kampf und Sieg sich in grosse Unternehmungen stürzen könnte; wie er sich selber vor der Faust des Unglücks fürchtet, so muss auch ein Alexander von der Angst beseelt sein, ins Unglück zu kommen, und von dem Bestreben, sich mit allen Mitteln dagegen zu schützen. Der Autor hält ohne Zweifel schon dies Bestreben für gottlos, denn man soll sich der Führung der Gottheit unterwerfen und nicht „die eigene Kraft zu seinem Gott machen"; vollends ruchlos ist es, sich die eigene Sicherheit auf Kosten der übrigen Menschen zu schaffen. Darum muss Alexanders Plan auch fehlschlagen und seinem Königshaus Schimpf eintragen v. 10a. In diesem speziellen Punkt hat bekanntlich Habakuk teilweise Recht behalten; das „Haus" Alexanders ist ziemlich kläglich und schimpflich zu Grunde gegangen, nicht ohne die eigene Schuld des genialen Abenteurers, nachdem er sich in der Tat wie ein Gott geberdet hatte. Aber freilich bestand seine Schuld in dieser Beziehung hauptsächlich darin, dass er nicht genug auf die Sicherstellung seines „Hauses" bedacht gewesen war; er hatte eben das Unsicherheitsgefühl durchaus nicht, das der Verfasser bei allen Menschen voraussetzt. Mit Marti streiche ich das רַע im ersten Stichos v. 9a, da es das Metrum belastet, im dritten Stichos noch einmal vorkommt und überflüssig ist, denn בֹּצֵעַ בֶּצַע bedeutet allein schon: ungerechten Gewinn machen. Dagegen ist die Wiederholung von לביתו in לביתך wirkungsvoll, nicht minder die kräftige Absetzung des vierten Stichos gegen die drei ersten, durch die die Aufmerksamkeit des Lesers auf die folgende

siebente Strophe, V. **10b 11**, gelenkt wird, die jenen vierten Stichos erklären und den Weheruf begründen soll. Das erste Distichon ist hier nicht in Ordnung. Zunächst ist קְצוֹת, das wohl infin. constr. von קָצָה sein soll, da der plur. constr. vom Nomen קָצֶה ganz sinnlos wäre, kaum annehmbar, denn

9 Weh! der sein Haus mit Unrecht
Bereichert, um hoch zu nisten,
Zu entgehn dem Griff des Unglücks:
10 Schimpf bringt dein Plan deinem Hause;

der Ausdruck „viele Völker abhauen“ ist wunderlich und der infin. nicht recht zu konstruieren, wenn man im Folgenden nicht נַפְשׁוֹ schreiben und eine in diesem Zusammenhang schwächlich wirkende allgemeine Sentenz annehmen will: „Völker abhauen, da gefährdet einer seine Seele“. קָצוֹתָ, das Buhl zur Erwägung stellt, bietet die richtige Form, aber keinen befriedigenden Sinn: du hast die Völker abgehauen, ihnen die Spitze abgehauen — wie soll man sich das denken? und wie soll man es mit dem Zusammenhang in Verbindung bringen? In den letzteren passt noch weniger הֲצִיקֹתָ (Grätz), das auch vom Text reichlich stark abweicht; noch weiter entfernt sich vom Text Marti, der die vielen Völker streicht und aus dem Rest den Satz קָצִיתָ חֵטְא לְנַפְשֶׁךָ herstellt: du hast Schuld für deine Seele (richterlich, als Kadi!) bestimmt. Erforderlich ist ein Wort, das dem בָּצַע בֶּצַע entspricht und ausdrückt, dass der Eroberer sein Haus mit geraubten Steinen und Balken (v. 11) gebaut hat. Ich sehe daher קצות als Schreibfehler für רצות an; רָצַץ bedeutet: andere, besonders die Schwachen und Armen, schinden, bedrücken, auspressen vgl. Amos 4 1 Hiob 20 19. Alexander bringt viele Völker um ihr Hab und Gut, um sein Haus zu bereichern, unterdrückt andere, um sich selber sicher zu stellen, wie ein rechter Tyrann. Wie das für ihn ausschlagen wird, sagt der zweite Stichos, der aber ebenfalls im hebräischen wie im griechischen Text fehlerhaft überliefert ist. Im hebräischen fehlt das Subjekt zu וְחוֹטֵא, wenigstens dann, wenn man vorher die 2. pers. liest, ausserdem vermisst man eine Hebung; ein אַתָּה in den Text zu setzen, geht nicht wohl an. Das חָטְאָה der LXX giebt einen viel zu schwächlich ausgedrückten und trivialen Sinn: deine Seele verfehlt sich, sündigt; das passt so wenig wie das אָשַׁם in c. 1 11. Aber es führt zu dem durchaus passenden וְחָטָאתָ: und (aber) du wirst verfehlen deine Seele, du hast dein eigenes Leben gefährdet; zu חָטָא נַפְשׁוֹ vgl. Spr 20 2. Habakuk sagt also: indem du dich durch die Beraubung und Vergewaltigung der Völker sicher zu stellen suchst, bringst du dich erst recht in Gefahr: so „plantest du Schimpf für dein Haus.“ Soweit die Erklärung, und nun die prächtige Begründung dafür in v. 11: der Stein und der Balken, mit dem du dein Haus baust, wird aus Wand und Gebälk heraus dich verklagen, weil er geraubt ist. Das Distichon klingt wie ein Maschal aus dem Volksmunde. Das deutsche Sprüchwort sagt: Unrecht Gut gedeihet nicht; hier heisst es noch stärker: unrecht Gut schreit wider seinen unrechtmässigen Besitzer. Stein und Balken lehnen sich dawider auf, dass sie rechtswidrig in fremde Hand kommen, denn es haftet etwas von der Seele ihres Herrn an ihnen: eine schöne Ethisierung des Besitzes und der Arbeit. Man kann das ja so verstehen, dass der Anblick des auf ruchlose Weise, durch Raub oder durch Bedrückung der Arbeiter und Lieferer gewonnenen Besitzes das Gewissen der Gewalttätigen beunruhigt und peinigt, aber wahrscheinlicher denkt sich das Maschal, dass Stein und Balken dadurch, dass sie durch Menschenhände ge-

רַצּוֹתָ עַמִּים רַבִּים
וְחָטָאתָ נַפְשֶׁךָ
11 כִּי אֶבֶן מִקִּיר תִּזְעָק
וְכָפִיס מֵעֵץ יַעֲנֶנָּה

gangen und mit dem neugebauten Haus durch Spruch und Opfer geweiht sind, gleichsam eine Seele bekommen haben, die die Vergewaltigung empfindet und vor Gott und Menschen verklagt, wie vergossenes Blut um Rache schreit. Die Anschauungen und Sagen vieler Völker bezeugen eine solche Vermenschlichung und Beseelung des an sich Toten durch Arbeit und Besitz; in Hiob 31 38 schreit der Acker und weinen die Furchen, wenn ihr Besitzer seine Arbeiter und Pächter aussaugt und umsonst arbeiten lässt, deren Seele gleichsam mit dem Boden und der Frucht verbunden ist. Und solches Schreien und Anklagen verhallt nach der Meinung der alten Welt nicht wirkungslos, sondern zieht die Rächung der begangenen Untat mit magischem Zwange nach sich, bringt den Fluch und schliesslich das Verderben über den Täter. Schön ist auch ein weiterer Zug in dem Distichon: wenn der Stein schreit, wird ihm der Balken antworten, es wird ein klagender Wechselgesang entstehen mit zwei respondierenden Stimmen. Diese Art des Singens, bei dem ein erster Sänger den Gedanken ausspricht, ein zweiter (oder ein Chor) ihn variiert, ist vielleicht die älteste Form der Poesie bei den Semiten und der Ursprung des parallelismus membrorum; jedenfalls scheint sie unser Autor für die natürlichste poetische Sprache zu halten, da er dem Stein und Balken nichts Künstliches wird haben zuschreiben wollen. Gewiss konnte man zu seiner Zeit poetische Improvisationen dieser Art noch oft zu hören bekommen, wenn auch nicht mehr bei Siegesfeiern wie in alter Zeit (vgl. Ex 15 21: וַתַּעַן לָהֶם מִרְיָם), so doch bei Begräbnissen und Hochzeiten, vielleicht auch bisweilen bei Spottgesängen. Unser Volk lässt im Märchen tote Gegenstände, z. B. Bäume, am liebsten in poetischer Form, im einfachen Reim, anreden oder gar selbst reden, vielmehr singen, als wäre der Gesang die eigentliche Ursprache, in Num 21 17 18 lockt das Volk durch Ansingen die Wasserwelle im neugegrabenen Brunnen hervor. Habakuk hätte vielleicht auch dann den Stein singen lassen, wenn er selber sein Buch in Prosa geschrieben hätte. כָּפִיס kann nicht ein Holzriegel in einer Fachwand sein, denn der Dichter denkt sich das Haus Alexanders nicht als Fachbau, spricht ja auch nicht von Lehmziegeln (vgl. Jes 9 9), sondern von אֶבֶן, vom Haustein (vgl. Gen 11 3); der Balken „aus dem Holz“ gehört zur Decke und zum Dach. So wird auch das Bild schöner, der sichtbare Stein beginnt und der verborgene Balken fällt ein.

Die achte Strophe, V. **12 13**b, bringt den dritten Weheruf. Hier ist nur das erste Distichon, v. 12, in Ordnung. Die Anklage, der Eroberer baue Stadt und Feste mit Blut und Frevel, könnte allenfalls auch dem grossen Baumeister Nebukadnezar gelten, doch würde der Verfasser in diesem Falle vielleicht עִירוֹ geschrieben haben. Besser noch lässt sie sich auf Alexander anwenden, der viele Städte in den unterjochten Ländern neugebaut oder wenigstens umgebaut hat und damit schon vor der Schlacht bei Gaugamela den Anfang machte.

Viel Völker hast du zertreten,
Allein dich selber gefährdet;
11*Denn der Stein aus der Mauer wird schreien*
Und der Balken im Holz ihm erwidern.

Unser Verfasser mag zunächst an Alexandrien denken, doch hat Alexander ohne Zweifel auch in Tyrus und in anderen Städten Bauten errichtet, die seine Garnisonen aufzunehmen hatten; man nannte solche Städte schon im Altertum „die Zwingburgen der Völker" (Flathe, Geschichte Macedoniens). Diese Städte waren mit Blut gebaut, weil die Völker zuvor im Kriege niedergeworfen waren, mit Untat, weil sie in fremden Gebieten und auf Kosten der kontribuierenden und zur Frohn herangezogenen Bevölkerungen gebaut wurden. Übrigens benutzt Habakuk hier Micha 3 10 fast wörtlich, was bei einem nachexilischen Autor weniger auffällt, als bei einem Schriftsteller der Zeit, wo die Aussprüche Michas noch in der mündlichen Tradition lebendig waren (s. Jer 26 17 18), also jeder Leser sofort ausrufen musste: das hat er geborgt! (vgl. Jer 23 30). Das zweite Distichon ist jetzt in v. 13 f. versteckt, aber leicht herauszufinden. Denn v. 13a und v. 14 können unserm Zusammenhang schon deswegen nicht angehören, weil die hier redenden Völker nicht von Jahve sprechen können (s. u.). Es bleibt also nur das Distichon v. 13b für uns übrig. Es fragt sich nun, wie der Satz: „die Völker mühen sich für nichts", sich zu v. 12 und zum gesamten Zusammenhang verhält. Die Punktatoren, die וייגעו aussprechen, scheinen anzunehmen, dass der Satz hier ebenso aufzufassen sei wie Jer 51 38b, wo er mit kleinen Abweichungen wörtlich zitiert ist, dass er nämlich sagen wolle, alle Arbeit der Heiden ist vergeblich. Dieselbe Meinung hat auch Marti, der das הלוא von v. 13a mit herzuzieht: הלא יגעו. Aber Marti hat zuvor v. 6a gestrichen; wenn man dies nicht tut, so ist seine und der Punktatoren Auffassung nicht möglich, denn die Völker können nicht so beiläufig das abfällige Urteil über sich abgeben, dass sie als Heiden vergeblich arbeiten. Ausserdem aber spricht noch gegen diese Auffassung, dass sie das vorhergehende Distichon seiner Schärfe beraubt, überhaupt überflüssig macht, denn es kommt ja folgender seltsame Zusammenhang heraus: wehe dem, der Städte mit Blut baut — übrigens ist von vornherein alle Mühe der Heiden unnütz, auch ohne Blut und Frevel, das weiss doch jeder (הלוא)! Bei dieser Auffassung täte man wohl am besten, v. 13b in seiner jetzigen Verbindung mit v. 13a zu belassen und den ganzen Vers für einen Zusatz zu erklären, dann aber auch den damit isolierten v. 12. Hält man sich streng an den Zusammenhang, so muss man erwarten, dass v. 13b den in v. 12 gemachten Vorwurf weiter ausführt: wehe dem, der mit Blut und Frevel, auf fremden Boden, auf Unkosten anderer Völker, sich seine Städte baut, sodass diese Völker unnütz für sich gearbeitet haben und wohl noch dazu ohne Entschädigung für ihn arbeiten müssen. Die ganze Anklage erinnert an Micha 3 und ist besonders ähnlich dem von Jeremia gegen Jojakim geschleuderten Weheruf Jer 22 13–17, dem auch vorgehalten wird, dass er mit Unrecht baut, weil er sein Volk „umsonst" für sich arbeiten lässt, und dass er auf בָּצַע und דָּם aus ist. Unser Autor wird also den Jeremia eben so gut wie

12 הוֹי בֹּנֶה עִיר בְּדָמִים
וְכוֹנֵן קִרְיָה בְּעַוְלָה
13b וַיִּיגְעוּ עַמִּים בְּדֵי־אֵשׁ
וּלְאֻמִּים בְּדֵי־רִיק יִעָפוּ
13a הֲלוֹא הִנֵּה מֵאֵת יְהוָה 14 כִּי תִמָּלֵא הָאָרֶץ (לָדַעַת) אֶת־כְּבוֹד יְהוָה כַּמַּיִם
יְכַסּוּ עַל־יָם

den Micha gelesen haben; beide sind für ihn Klassiker des Altertums. Ich punktiere daher וַייגעו, obwohl וְייגעו zur Not als Finalsatz verstanden werden könnte. Der Verfasser sagt: wenn Alexander seine Zwingburgen baut, müssen andere Völker ihren Erwerb, der ja hebräisch יְגִיע heisst, aufgeben und noch dazu frohnden (ייעפו). Ich glaubte anfangs, das אֵשׁ in אָוֶן verwandeln zu sollen, da es eine unangenehme absteigende Klimax hervorzubringen scheint, indessen ist wahrscheinlich בְּדֵי־אֵשׁ eine volkstümliche Wendung und bezeichnet etwas als wertlos oder nutzlos. Auch haben ja die mit Sturm genommenen Städte wohl buchstäblich „fürs Feuer“ gearbeitet vgl. Amos 1 4 7 u. s. w.

Wer den ganzen Komplex v. 12–14 einem oder vielmehr zwei jüngeren Ergänzern zuschreiben will, könnte sich darauf berufen, dass v. 12 Nachahmung von Micha 3 10 ist, v. 13b Nachahmung von Jer 51 38 sein kann, und dass v. 13b עמים und לאמים für das gewöhnliche גוים und עמים steht. Dass ich v. 12 13b festhalte, dazu bewegt mich erstens der Umstand, dass diese Disticha ausgezeichnet mit den übrigen Weherufen übereinstimmen, zweitens der Vorteil, für Jer 51 38 in unserem v. 13b die Originalstelle nachweisen zu können und nicht auf ein unbekanntes Original zu beiden Stellen rekurrieren zu müssen, endlich aber die Rücksicht auf v. 17, der jetzt ohne Zweifel an einer falschen Stelle steht, hier aber als zweite Strophe zu dem Weheruf v. 12 13b eine Lücke ausfüllt. Denn nach Analogie der übrigen Weherufe sollte auch dies Wehe zwei Strophen umfassen und sollte die zweite das הוי begründen: das geschieht aber gerade durch v. 17. Doch bevor wir diesen Vers behandeln, haben wir

den fremden Zusatz V. **13a 14** zu besprechen. Er zeigt eine prosaische Fassung, wenn auch v. 14 in Jes 11 9b halbwegs wie Poesie aussieht. V. 13a ist eine Zitationsformel, die bekanntlich auch an anderen Stellen gern mit הֲלֹא beginnt. Die Punktatoren haben sonderbarer Weise auch הנה als Einführung des Zitats angesehen; zwar wird הִנֵּה oft genug so verwendet, aber zwei Einführungen sind zu viel, man muss natürlich mit der LXX הֲנָה aussprechen. Der Ausdruck: giebt es nicht folgenden Ausspruch von Jahve? deutet an, dass der Schreiber von v. 13a 14 den 14. Vers irgendwo in einer prophetischen Schrift gelesen hat. Ob das nun das Jesaiabuch und ob Jes 11 9 gemeint ist, das darf man wohl bezweifeln, wenn man nicht annehmen will, dass der Schreiber dieses Zusatzes aus dem Gedächtnis zitiert und den Wortlaut der Grundstelle unbewusst verbessert habe. Ich glaube, dass wir hier uns des oben gerühmten Vorteils, die Grundstelle zu kennen, nicht erfreuen, dass vielmehr beiden Stellen ein älteres Prophetenwort zu Grunde liegt, das wir nicht mehr haben. Es scheint in Hab 2 14 am besten wiedergegeben zu sein, nur ist nachträglich in unsere Stelle nach Jes 11 9 das לָדַעַת eingesetzt, das sich mit

12 Weh! der die Stadt mit Blut baut,
Die Feste errichtet mit Untat,
13b Dass Völker fürs Feuer sich quälen,
Umsonst Nationen sich abmühn!

13a Stammt nicht Folgendes von Jahve her, 14 dass „sich die Erde unfüllen wird mit der Herrlichkeit Jahves (zu erkennen), wie die Wasser das Meer bedecken?“

תמלא nicht verträgt. Das Prophetenwort, das durch Jes 6 3 inspiriert sein wird, besagt, dass הארץ künftig voll sein (תִּמָּלֵא vgl. מָלְאָה Jes 11 9) oder erfüllt sein (תִּמָּלֵא) werde von dem Lichtglanz Jahves, wie der Meeresboden bedeckt ist mit Wasser. Ob הארץ die Erde ist wie in Jes 6 3 oder das Land Israels und Jahves wie in Jes 11 9, lässt sich wohl nicht sicher ausmachen; indessen denkt unser Schreiber wohl an die Erde, und der Gegensatz von ארץ und ים macht diesen Sinn auch für die Grundstelle wahrscheinlich, was dann ein weiteres Indicium für den sekundären Charakter von Jes 11 9 wäre. Auch das כָּבוֹד unserer Stelle ist wohl eher ursprünglich, als das דֵּעָה von Jes 11 9b, das dort nur aus Rücksicht auf v. 9a geschrieben ist, um nämlich zu erklären, wie es kommt, dass auf Jahves heiligem Bergland nichts Unrechtes mehr geschieht. Nicht ganz leicht ist es zu sagen, warum v. 13a 14 an den Rand geschrieben ist. Vielleicht schrieb diese Bemerkung derselbe Leser nieder, der v. 4b den Spruch, dass der Fromme durch seine Treue gegen die Religion erhalten bleibe, notierte, und sein Gedankengang war folgender: die Gottlosen, die sich auf Kosten der Mitmenschen bereichern, hochmütig und unredlich sind, werden in der grossen eschatologischen Wendung, wenn das „Ende“ kommt v. 3 und Jahve zum Gericht erscheint c. 3, vertilgt werden, denn alles Menschenwerk ist ja „fürs Feuer“, die Gerechten aber werden alsdann zum Lohn für ihre Treue auf der gereinigten, von Jahves Lichtglanz erfüllten Erde leben. Der Schreiber hat den Text nicht mit historischem, sondern mit dogmatischem Interesse gelesen und ihn ähnlich behandelt, wie es die christlichen Prediger zu tun pflegen. Er nahm ohne Weiteres an, dass alles חזון auf die eschatologischen Dinge gehe und also Habakuk von diesen reden müsse. Aber er hat nicht beabsichtigt, die an den Rand geschriebenen Worte dem Habakuk unterzuschieben, sonst hätte er nicht die Einführung v. 13a gewählt; er hätte vielleicht sogar auch bemerkt, dass die Völker einen Satz wie v. 14 nicht sprechen können. Vielleicht rühren noch mehr Zusätze von ihm her, besonders c. 2 18–20, möglicher Weise auch 3 14b.

Als neunte Strophe betrachten wir V. **17**, wie vorhin bemerkt, denn dieser Vers liefert die Begründung für das in der achten Strophe v. 12 13b ausgesprochene Wehe. Sein כִּי schliesst ihn ausdrücklich an etwas Vorhergegangenes an, aber sicher nicht an v. 15 16. Wie er an seine jetzige Stelle geraten ist, darüber kann man nur Vermutungen aussprechen. Die Beischrift v. 13a 14, die vielleicht zum Teil zwischen die Zeilen geschrieben war, mag einen Leser veranlasst haben, zunächst v. 17b an einer freien Stelle zwischen den Kolumnen der Deutlichkeit wegen noch einmal abzuschreiben, worauf er dann von einem Abschreiber in v. 8, von einem anderen in die folgende Spalte hinter

כִּי חֲמַס לְבָנוֹן יְכַלֶּךָּ 17
וְשֹׁד בְּהֵמוֹת יְחִתָּךְ
עַם דְּמֵי אָדָם וּמַס־אָרֶץ
קִרְיָה וְכָל־יֹשְׁבֵי בָהּ

v. 16 gesetzt wurde; der letztere aber erkannte den Zusammenhang dieses Distichons mit dem vorhergehenden und versetzte auch diesen an seinen jetzigen Platz. Dabei entstanden einige Alterationen des Textes, wie sie sich fast regelmässig bei am Rande nachgetragenen Sätzen einstellen. Sicher falsch ist יְחִיתַן, das die Punktatoren von einem sonst nicht vorkommenden חות abzuleiten scheinen, während es wahrscheinlicher jüngere Orthographie für יְחִתַּן ist; das Suffix müsste wider alle Möglichkeit auf בהמות bezogen werden, ist aber in das Suff. der 2. pers. umzusetzen; lies also mit der LXX und vielen Exegeten יְחִתְּךָ. Ferner kann der Dichter nicht geschrieben haben: die Misshandlung der Rinder wird dich zerschellen wegen des Menschenblutes; das מן von מדמי ist also in v. 17 ebenso unmöglich wie in v. 8b. Mir scheint, dass die Zerstörung von Menschenleben u. s. w. einfach mit „und“ oder „mitsamt“ an die Verwüstung des Libanons und die Misshandlung der Rinder angeschlossen war und dieselben Verben zum Prädikat hatte; ich lese also וְדִמֵי oder עִם דִּמֵי; zu dem עִם vgl. Amos 4 10 oder den Gebrauch von אֵת in 1 Kön 11 1. Endlich ist יכסך unverständlich; „wird dich bedecken“ würde so viel heissen wie „wird dich verbergen, schützen“ oder „dich kleiden“; es kann nicht durch Hinweis auf Obadja 10 oder Jer 3 25 verteidigt werden, da hier von der Schande, mit der zugedeckt wird, nicht die Rede ist; in Mal 2 16 ist חמס Objekt; auch die Vergleichung von Hos 10 8 nützt nichts. Es giebt wohl keinen anderen Ausweg, als יְכַלֶּךָּ für יכסך zu schreiben. Wenig angenehm ist noch das zweimalige חמס, das allerdings nicht blos als Abschreibefehler, sondern auch als Nachlässigkeit des Autors aufgefasst werden kann; liegt ein Schreibfehler vor, so scheint mir das scheinbar schwächere מם am besten geeignet, sowohl das Versehen zu erklären wie das חמס zu ersetzen s. u. Das erste Distichon droht dem Alexander, schon das werde ihm den Hals kosten, was er dem Libanon und den Rindern angetan habe. Bei dem Libanon handelt es sich natürlich um dessen Cedern und Cypressen, die er z. B. zu den grossen gegen die Tyrier verwendeten und von ihnen verbrannten Belagerungsmaschinen, wohl auch zum Bau der Flotte, durch die die Stadt erobert wurde, in grossen Mengen wird haben fällen lassen, wie es schon die Assyrer Jes 37 24 und die Chaldäer Jes 14 8 getan hatten; selbst zum Bau Alexandriens kann er sie gebraucht haben, wenn er sie dahin flössen liess (vgl. 1 Kön 5 23). Die Gedichte Jes 14 4 ff. und 37 22 ff. wird unser Verfasser gekannt und aus ihnen den Eindruck erhalten haben, dass die Vergewaltigung des Libanon zu jenen Freveln gehöre, die den Gipfel der Gott trotzenden Vermessenheit der Weltstürmer bezeichnen und ihren Untergang beschleunigen helfen. Die בהמות sind nicht beliebige grosse Tiere, z. B. Jagdwild, dessen Erlegung der Autor schwerlich einem König als todeswürdiges Verbrechen angerechnet hätte, sondern die Arbeitstiere der Menschen, Rinder und Esel, die der Bauer fast

17 *Denn der Frevel am Libanon würgt dich,*
Der Rinder Misshandlung zerbricht dich
Und das Menschenblut und der Frohndienst
Von Land und Stadt und dem Volk drin.

so hoch schätzt wie Knecht und Magd und die der israelitische Bauer im Allgemeinen gewiss gut behandelt hat, denn „der Gerechte erbarmt sich seines Viehes“ (vgl. ausserdem Deut 5 14 25 4). Wird mit der Verwüstung der Libanonswälder in einem Atem die Misshandlung der Rinder angeführt, so muss dabei hauptsächlich an Zugtiere gedacht werden, die die Soldaten den Bauern wegnahmen, um sie bei jenen Bauten, beim Transport der Bagage und bei der Beschaffung von Lebensmitteln zu verwenden. Gewiss sind die Trainsoldaten Alexanders mit den Tieren nicht so sorgfältig umgegangen, wie ihre bäuerlichen Besitzer; manches wertvolle Rind haben diese unter den Anstrengungen und Misshandlungen erliegen sehen müssen, ohne ihrer Bitterkeit Luft machen zu dürfen, denn „das Recht war gekrümmt“. Unser Friedensfreund spricht dafür in ihrem Namen, indem er den Gewalthaber deswegen mit Zerschmetterung bedroht. Überall jener Gegensatz zwischen dem arbeitenden Bauern und dem Kriege führenden Mächtigen, den die Fabel Jothams ausspricht, zugleich der Gegensatz zwischen dem friedebedürftigen Kleinleben und dem Geschichte machenden, die Welt umwühlenden Kampf der Nationen. Jenes stillfriedliche Arbeiten, Erwerben, Geniessen macht die Menschen „human“, aber auch kleinlich und kurzsichtig; der Eisenwagen des Krieges fährt gefühllos und zerstörend über Land und Bewohner dahin, aber bringt die Menschheit vorwärts. Im zweiten Distichon v. 17b bedeutet ארץ nicht die Erde und nicht ein bestimmtes Land, sondern die Landschaft als Komplement zur Stadt. Haben wir das erste Distichon richtig verstanden, so rechtfertigt sich wohl auch die Abänderung von חמס in מס im zweiten. Stadt und Land und alles, was darin wohnt, muss dem fremden Zwingherrn frohnden, im buchstäblichen und im weiteren Sinne, der Bauer mit seinen בהמות, der Handwerker mit persönlicher Arbeit, der Reiche durch Stellung von Arbeitern, Landschaft und Stadt mit Kontributionen und Steuern. Menschenblut fliesst nicht blos in der Schlacht und der Erstürmung der Festungen; mancher verliert sein Leben bei Razzien oder durch brutale Frohnvögte oder weil er verdächtig erschien. Habakuk hat keine weitläufigen Schilderungen nötig, weil seine Leser das alles selbst erfahren haben. Der Plural בהמות darf wohl als Zeichen späterer Sprache betrachtet werden. Dass der stat. constr. מס nicht vor jedem Genetiv wiederholt wird, ist eine Freiheit der poetischen Sprache, dient hier übrigens auch dazu, das durch die Stichenteilung auseinander gerissene Paar Stadt und Land zusammenzuhalten.

Die zehnte Strophe umfasst neben V. 15 noch die beiden ersten Wörter von v. 16. Sie bringt das vierte Wehe und ist besonders interessant. Nur ist der Text durch ein paar kleine Schreib- oder Lesefehler und durch eine unglaubliche verkehrte Behandlung von Seiten des Ktib und der Punktation jetzt bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Nach der Meinung der letzteren würde

15 הוֹי מַשְׁקֵה רֵעֵהוּ מְסַף
מַחֲמָתְ כִּי אַף שָׁכַר
לְמַעַן הַבִּיט עַל מָעוֹר
16 וְהָם שִׁבַּעְתָּ קָלוֹן

er lauten: wehe dem, der trinken lässt seinen Genossen, beimischend deinen Grimm, und auch trunken machend, um zu schauen auf ihre Blössen, satt geworden bist du von Schande. Wellhausen hat, einem Vorschlag von Grätz folgend, der Wiederherstellung des ursprünglichen Wortlauts Bahn gebrochen durch Abscheidung eines מְסַף von מספח, lässt dann aber חֲמָתוֹ folgen, sodass der Sinn entsteht: wehe dem, der seinen Genossen trinken lässt aus dem Becken seines Grimms. Marti hat auch noch das ואף in אַפּוֹ verwandelt und hinter רעהו gesetzt, auch sonstige Umstellungen vorgenommen. Aber der Text unsers Büchleins ist im Ganzen zu gut erhalten, um solche Gewaltsamkeiten zu rechtfertigen; ausserdem ist der so gewonnene Sinn nichts weniger als befriedigend. Um davon abzusehen, dass die Zornesschale sonst nur von Gott ausgeteilt wird und werden kann, weil sie ein Bild für das Schicksal ist, so fragt man doch verwundert: warum lässt der Eroberer seine Freunde aus Becken seinen Zorn trinken? sonst pflegen doch Eroberer ihre Freunde eher zu begünstigen und zu bereichern. Und wenn er es tun will — Alexander hat allerdings mehrere seiner Freunde, Kleitos, Parmenion, getötet — warum ereifert sich unser Autor so sehr über diese Vorfälle, die ihm eher willkommen sein mussten als Vorboten für die Zersetzung der feindlichen Macht? Und was hat die Entblössung der Trinkenden mit dem Zorn zu tun? Warum müssen endlich die Freunde den Zorn gleich aus Opferschalen trinken, statt aus gewöhnlichen Bechern? Es ist klar, dass Habakuk solche Sachen nicht geschrieben haben kann. Gerade das Wort סַף, das ja gar kein Trinkgefäss bedeutet, sondern die grosse Opferschale, leitet zum richtigen Verständnis an. In Amos 6 6 trinken die Grossen Samariens in übermütiger Lustigkeit aus grossen Sprengbecken, ebenso machen es nach der Behauptung unsers Autors die ἑταῖροι, die hochadlige Umgebung Alexanders, und er selber ist dabei ihr Anführer. Also kann auch nicht von einem Zorn die Rede sein, und in dem חמתך (wofür die LXX חמר liest) steckt vielmehr das Wort חֲמַת, der Wasserschlauch, als Seitenstück zum Opferbecken — ein weiteres Seitenstück liefert noch die folgende Strophe mit dem כַּד, dem grossen Wasserkrug. Der ganze Komplex מספח חמתך ואף ist demnach in מְסַף מַחֲמַת כִּי אַף zu verbessern, wobei nur ח und ו in מ resp. י zu verwandeln sind. Das כִּי kann als eine Art Interjektion (vgl. z. B. Gen 18 20 Jes 15 1) oder besser einfach als Einführung eines Folgesatzes „dass“ gefasst werden; der infin. abs. שָׁכַר wird zum perf. Qal שָׁכַר, dessen Subjekt der „Genosse“ ist. Alexander lässt seine Kumpane aus Opferbecken und Wasserschläuchen Wein trinken, also in grossen Massen, wobei sie denn auch betrunken werden. Tatsächlich hat ja Alexander grosse Zechereien, die nicht selten mit allgemeiner Trunkenheit endigten, veranstaltet, und die Königsfreunde mögen bisweilen aus Übermut direkt aus dem κρατήρ oder gar aus Becken und Wasserschläuchen getrunken haben, wie unsere Ritter aus

15 *Weh! der den Freund lässt trinken*
Aus Becken und Schlauch bis zum Rausch gar,
Um anzuschaun die Entblössung
Und wie sie 16 *satt sind von Schande!*

„Stiefeln“ tranken. Für solche indogermanische Feuchtfröhlichkeit hat unser Semit durchaus kein Verständnis; sie macht ihm Alexander zu dem unsympathischen Mann, als den er ihn v. 5 bezeichnete. Aber er sieht noch etwas Schlimmeres und Schimpflicheres dabei, wie das zweite Distichon zeigt, das schon wegen der erforderlichen Zahl der Hebungen bis קָלוֹן in v. 16 gehen muss. Auch dies Distichon ist in Unordnung, jedoch ebenfalls ohne viel Änderungen auf die ursprüngliche Form zurückzubringen. Metrisch geht nicht das ganze על־מעוריהם in den ersten Stichos, da es zwei Hebungen statt einer enthält; umgekehrt ist שבעת קלון v. 16 mit seinen zwei Hebungen zu kurz für einen Stichos, giebt übrigens auch keinen brauchbaren Sinn. Also teile ich מעוריהם in מעור und והם. Der erste Stichos lautet demnach: um zu schauen auf Entblössung. Wer an der Form מעור Anstoss nimmt, kann ja nach Nah 3 5 מַעַר lesen; mir leuchtet die Notwendigkeit nicht ein wegen der Form עירם, die auch von der Wurzel עור kommt, und wegen des תעור c. 3 9. Das שְׁבַעְתָּ v. 16 verdankt seine jetzige Form, 2. pers. perf., einer falschen Auffassung des Ktib, die sich in der Fortsetzung מכבוד verrät; ich schreibe dafür שָׂבֵעַם, als Prädikat zu וְהֵם. Demnach lautet der vierte Stichos: „während sie (die Genossen; hier der Plural für den kollektivischen Singul. in v. 15a) satt sind von Schande“, ganz beschimpft dastehen. Habakuk hat sich offenbar den König und sein Verhalten genau beschreiben lassen; auch aus den griechischen Anekdoten sehen wir, dass man damals ebenso gern über die Sitten der Grossen sich unterhielt wie heute. Aber unser Autor hat sich ein recht hässliches Bild von den Zechgelagen Alexanders gemacht; unbekannt mit den griechischen Anschauungen vom nackten Körper, deutet er die mehr oder weniger vollständige Nacktheit der erhitzten Zecher als einen obscönen Spass aus, den sich Alexander mit ihnen mache. Den Semiten gilt es ja als ärgster Schimpf, wenn jemand wider Willen entblösst wird oder sich unbewusst selbst entblösst hat und so gesehen wird, sei es ein Weib (Jes 47 3 4 Jer 13 26 u. s. w.), sei es ein Mann: Kanaan soll der gemeinste Sklave werden, weil er an der im Rausch geschehenen Entblössung des Vaters sein gemeines Vergnügen gehabt hat. Alexander macht es nach der Meinung unsers Autors noch schlimmer als Kanaan, denn er verursacht selber und absichtlich die schmähliche Selbstentblössung seiner Freunde, indem er sie viehisch saufen lässt; und wenn er diesen Schimpf nicht etwa Fremden oder Heloten, sondern seinen adligen Waffenbrüdern antut, so kann man wirklich von ihm sagen: „seine Seele ist aufgeblasen und nicht gerade in ihm“ v. 4. Wie würde Habakuk erst über die attische Komödie oder den römischen Mimus erstaunt und entsetzt gewesen sein! Heute würden unsere Völker, die Nachkommen der Griechen nicht ausgeschlossen, eher auf die Seite des Habakuk als des Aristophanes oder Rabelais treten; die Bibel ist doch durchgedrungen! Trotzdem haben wir natürlich

מִכַּדְּךָ שְׁתֵּה גַם־אַתָּה
וְהֵרָעֵל וְהֵעָרֵל
תִּסּוֹב עָלַיִךְ כּוֹסַךְ
וְקִיקָלוֹן עַל־כְּבוֹדֵךְ

zuzugestehen, dass Habakuk ohne Zweifel den Alexander unrichtig und ungerecht beurteilt, wenn er seinen Bacchanalien jene gemeine Absicht unterschiebt. Die semitischen Anschauungen und Sitten machten es ihm unmöglich, den Europäer zu verstehen; der Widerwille gegen den Friedensstörer tat auch das Seinige.

Die elfte Strophe, V. **16** (von מכבוד an), begründet wieder den Weheruf der vorhergehenden. Gleich das erste Wort ist unrichtig; „Schande ohne Ehre", wie der jetzige Text will, wäre schon an sich ein fader und viel zu schwacher Ausdruck, dazu kommt כבוד in der Strophe noch einmal vor und zwar in ganz anderem Sinne. Mehrere Exegeten haben sich durch ausgiebiges Streichen geholfen: קלון, das wir schon für die zehnte Strophe in Anspruch nehmen mussten, soll das den Späteren gewiss gut bekannte קיקלון erklären oder ersetzen, מכבוד soll Variante von כבודך על sein. Aber es ist nichts zu streichen, schon das Metrum verbietet das. Wie das zweite Distichon zeigt, soll die Strafe dem Vergehen entsprechen nach dem Grundsatz, dass die Untat „auf das Haupt des Täters zurückkehrt" (Ps 7 17); das kommt auch im ersten Distichon zum Ausdruck. Da das Trinken an sich keine Strafe ist, so muss das שתה גם אתה in dem vorhergehenden Wort eine Ergänzung besitzen, die es zu einer Strafe macht; in מכבוד muss also etwas stecken was dem מִסַּף und מַחֲמֶת von v. 15 entspricht, daher ist dies Wort in das ursprüngliche מִכַּדְּךָ zu verwandeln: aus deinem grossen Krug, Eimer oder Fass, κάδος, aus dem du deine Gefährten zu deiner Belustigung und ihrer grössten Beschimpfung sich hast voll saufen lassen, sollst du auch selber trinken. Diese Drohung zeigt erst recht deutlich, dass nach des Verfassers Meinung Alexander die ganze Zecherei nur veranstaltet hat, um andere zu beschimpfen; in Wirklichkeit hat Alexander auch ohne Habakuks Nötigung gern und viel aus seinem κάδος getrunken und darin durchaus keine Strafe, sondern ein Vergnügen gesehen; der vom Dichter angenommene Zusammenhang ist nicht vorhanden. Von dem zweiten Stichos ist im hebräischen Text nur das Wort וְהֵעָרֵל übrig geblieben, das aber in der Bedeutung: „und zeige dich als Unbeschnittenen!" sich nicht gut an die Aufforderung zum Trinken anschliesst. Die (leicht verderbte) LXX übersetzt ursprünglich: καὶ διασαλεύθητι καὶ σείσθητι, hat also, wie es scheint, zwei verschiedene Formen von der Wurzel רעל vor sich zu haben geglaubt. Aber der Begriff taumeln ist nicht so wichtig, dass er gleich zweimal hinter einander in zwei verschiedenen Imperativen eines Verbums auftreten könnte; dagegen würde er sich gut dazu eignen, die Verbindung zwischen dem Trinken und der unanständigen Entblössung herzustellen. Ich nehme an, dass der Verfasser וְהֵרָעֵל וְהֵעָרֵל geschrieben und damit zugleich eine Paronomasie beabsichtigt habe; daraus lässt sich sowohl der hebräische Text wie der griechische erklären. Der zweite Ausdruck: zeige die Vorhaut! sollte nicht in

Trink selber aus deinem Eimer
Und taumle und zeige die Vorhaut!
An dich kommt wieder dein Becher
Und Schmutz an deine Ehre!

das schwächere הַעֲרֵה verwandelt werden; der Verfasser hat dem Alexander eine zweifache Beschimpfung zugedacht: er soll sich nicht nur entblössen müssen, wie er andere dazu gezwungen hat, sondern auch noch zeigen, dass er zu den Unbeschnittenen, also Unreinen gehört. Die Edomiter konnte der Verfasser von Klagel 4 21 nicht mit der zweiten Beschimpfung bedrohen, weil sie selber beschnitten waren, wenn auch vielleicht nicht nach dem jüdischen Ritus. Selbstverständlich schliesst die Drohung mit der unfreiwilligen Entblössung die Ankündigung der Erniedrigung ein. Das zeigt das zweite Distichon noch deutlicher, das jedoch von jüngerer Hand entweder glossiert ist oder eine unberufene Verbesserung erhalten hat. Ich nehme an, dass der ursprüngliche Text statt des jetzigen כוס ימין יהוה einfach ein כּוֹסְךָ, dem כַּדְּךָ entsprechend, hatte und dass dann jemand die Glosse מִן יְהוָה, von Jahve her, auf Jahves Befehl, dazu an den Rand schrieb; als die Glosse in den Text aufgenommen wurde, lag es nahe, כוסך מן in כוס ימין zu verwandeln. Wahrscheinlich ist die Glosse erst beigeschrieben, als in v. 15 der Wasserschlauch in „Grimm“ verwandelt war. Natürlich verdirbt der Becher Jahves das ganze Bild; vor allem aber kann der Dichter die Völker nicht von Jahve haben reden lassen, obgleich er ja freilich mit dem Glossator der Meinung ist, dass Jahve die Katastrophe des widerwärtigen Tyrannen herbeiführen wird. Für das Suffix von כוסך spricht auch der Ausdruck תִּסּוֹב (inkorrekt plene): dein Becher kehrt zu dir zurück, nachdem du ihn bei deinen Genossen hast kreisen lassen, du wirst gerade so bestraft, wie du gesündigt hast (vgl. Ps 7 17 יָשׁוּב עֲמָלוֹ). Mit dem Becher kommt „Schmutz an deine Ehre“. קיקלון, vielleicht spätere Orthographie für קִקָּלוֹן aus קִלְקָלוֹן, kommt von קלל (קָלוֹן von קלה) und bedeutet wohl für unsern Autor dasselbe was קִלְקוּלָא und קִלְקְלָתָא im Aramäischen: Verdorbenes (im physischen und moralischen Sinne), Kehricht, Unrat, Mist. Alexander, der grosse, reiche, hochmütige König, wird in der Trunkenheit in den Dreck hinschlagen und seine „Ehre“, sein Königsgewand, seine Krone, ekelhaft besudeln, vgl. ähnliche Ausbrüche des Hasses und der Verachtung gegen die Moabiter in Jer 48 26, ausserdem Jes 25 10 11 Jer 25 27. Ein jüdischer Leser kann aus קִיקָלוֹן ein קִיא קָלוֹן, schimpfliches Gespei, herausgehört haben.

Mit diesem drastischen Drohwort schliessen die Weherufe der Völker und überhaupt das fünfte Gedicht, das alles zusammenfasst, was Habakuk gegen die Person Alexanders selber, gegen diesen aufgeblasenen, unredlichen, widerwärtigen, räuberischen Kitthäer, auf dem Herzen hat. Was hätte wohl ein Demosthenes gesagt, wenn ihm dies Gedicht vor Augen gekommen wäre? Wenn auch manche Einzelheit den beschränkten Gesichtskreis der Juden in den ersten nachexilischen Jahrhunderten und insbesondere ihre Unfähigkeit, den grossen Gang der Weltgeschichte zu verstehen und grosse Ingenien frem-

18 מָה־הוֹעִיל פֶּסֶל כִּי פְסָלוֹ יְצָרוֹ מַסֵּכָה וּמוֹרֶה שֶׁקֶר כִּי־בָטַח יֹצֵר עָלָיו לַעֲשׂוֹת
אֱלִילִים אִלְמִים

19 הוֹי אֹמֵר לָעֵץ הָקִיץ
הָעִירִי לְאֶבֶן דּוּמָם

der Art zu würdigen, deutlich genug ans Licht stellt, so ist doch bemerkenswert, dass hier ein jüdischer Prophet als Sprecher gemeinmenschlicher Interessen auftritt und seine Anklagen gegen den Eroberer und ihre sittliche Begründung den „Völkern“ in den Mund legt. Der Verfasser von Jes 14 29 ff. möchte sich angesichts des Weltsturms mit den Frommen in Zion verbergen und einspinnen, aber unsere Prophetie zeigt, wenn auch widerwillig und indirekt, dass der Zug des genialen Macedoniers auch das Judentum aus dem jahrhundertelangen Schlaf zu wecken beginnt. Europa wird hier noch recht unfreundlich empfangen, seine rauhe und hastige Art ist dem Asiaten „schrecklich und furchtbar“ c. 1 6 7. Aber es wird bald, wie der älteste Sohn Japhets, Madai, in den Hütten Sems wohnen. Später schreiben jüdische Propheten griechische Hexameter, allerdings keine schönen, und am Tempel laufen die Priester vom heiligen Dienst weg, um nackte griechische Jünglinge im Gymnasium turnen zu sehen. Der Jude vertauscht seinen hebräischen Namen mit einem volltönenden griechischen, die Vornehmen beeifern sich, griechische Sitten anzunehmen. Aber dann erfolgt die Reaktion, und jene Richtung im Judentum, die schliesslich den Sieg erringen sollte, wird dem Griechentum noch viel mehr feind und wird viel exklusiver in Angriff und Verteidigung, als Habakuk und seine Zeit ahnen konnte.

Von der späteren Polemik des Judentums gegen die Griechen und die „Völker“ überhaupt giebt uns nun noch eine Probe

der Einsatz c. 2 18–20.

Dieser Abschnitt kann, obwohl er auch ein הוי enthält, nicht zu Habakuks Weherufen gehören, weil der Prophet doch den Völkern nicht zumuten konnte, dass sie ihre eigenen Götter verspotten sollten. Er gehört überhaupt nicht in das Buch Habakuks, zu dessen Inhalt und Tendenz er nicht die geringste Beziehung hat. Eine Betrachtung über die Torheit der Verehrung von Götzenbildern müsste dem Propheten, der den Alexander beschuldigt, seine eigene Kraft zum Gott gemacht zu haben, selbst dann fern liegen, wenn sie ausführte, dass seine Götter ihm gegen die Strafe des Himmelsgottes nicht helfen können; aber hier wird ja noch dazu nicht sowohl das Heidentum Alexanders oder auch der Völker überhaupt, als die Anfertigung von Bildern angegriffen. Den ersten Anstoss zu der mehr oder weniger witzigen Verspottung des Bilderdienstes hat Deuterojesaia gegeben (Jes 40 19 41 6 7 40 20), der in seinem pathetischen Überschwang bewusst oder unbewusst übertreibt, um den notwendigen Sieg der wahren Religion dadurch ins helle Licht zu stellen. Eine Nachahmung davon findet sich schon in seiner Schrift (c. 44 9–20), unzählige andere in anderen kanonischen und apokryphen Schriften; aber nur die äussere Form, nicht der Geist des deuterojesaianischen Spottes über die

18 *Was nützt das Schnitzbild, dass sein Bildner es schnitzt, das Gussbild und Lügenorakel, dass ein Bildner darauf vertraut, um stumme Götzen zu machen!*
19 *Weh! der zum Holz sagt: Lebe!*
Erwache! zum stummen Steine!

Bilder kehrt in ihnen wieder, und das führt oft zu kleinlicher und sachlich unzutreffender Witzelei. Die Juden, die diese Art der Polemik lieben, pflegen damit in erster Linie einen Beweis für ihre mangelhafte Kenntnis der nichtjüdischen Religionen zu liefern, während sie ihre unendliche Überlegenheit über die dummen Heiden darzutun glauben. Da diese satirische Liebhaberei der späteren Juden sich in den Abschriften fast aller älteren Bücher irgend ein Plätzchen zu verschaffen gewusst hat, so braucht man nicht erst lange zu fragen, warum sie hier auftritt; es genügte dem Verfasser, dass er zwischen dem fünften und dem sechsten Gedicht einen freien Platz fand. Möglich ist ja, dass er das Distichon v. 19a aus irgend einer Dichtung entlehnt hat und dass es ihm bei den vorhergehenden הוי eingefallen war. Deswegen v. 19a vor v. 18 zu stellen ist nicht nötig; der Schreiber hat schwerlich beabsichtigt, seine Herzensergiessung für ein Produkt des Propheten auszugeben. Ebenso finde ich keinen Grund, v. 18–20 mehreren Verfassern zuzuschreiben oder Glossen anzunehmen. Vielleicht stammt der Einsatz von demselben Besitzer des Habakukbüchleins her, der c. 2 4b und v. 13a 14 beigeschrieben hat.

V. 18 ist in poetisierender Prosa geschrieben, im parallelismus membrorum, aber ohne ein stichisches Metrum, der Schluss sinkt zur baren Prosa herab. Das Wort הועיל ist bei den späteren Juden beliebt; לא־יועילו, die nichts nützen, ist sogar ein Ausdruck für Götzen (Jer 2 8 11). Die Betonung des Nutzens spricht nicht grade für eine höhere Auffassung der Religion. מוֹרֶה שָׁקֶר, wörtlich: der Lüge als Bescheid giebt, ist eigentlich der Orakel gebende Gott, hier aber wegen der Parallele mit פסל und מסכה das Bild des Gottes. Auch das אלמים deutet an, dass nach der Meinung des Verfassers die Bilder vor allem für die Mantie dienen sollen vgl. v. 19. Er hat in seiner eigenen Religion als höchstes Gut die Thora geschätzt, deren Kenntnis und Befolgung dem Menschen das Glück verbürgt, und sodann die prophetische Aufklärung über die zukünftigen Dinge vgl. v. 4b und v. 13a 14. Theologische und philosophische Vergleichung des Ideengehalts und der Ethik der jüdischen und der heidnischen Religion ist nicht Sache dieser Schriftgelehrten; ihre eigenen Hauptdogmen, z. B. dass Jahve vom Himmel aus die Welt regiert, dass er den Juden im Gesetz die vollkommene Offenbarung gegeben hat, stehen für sie so selbstverständlich fest wie dass zweimal zwei vier ist; das Interesse beanspruchen nur die praktischen Fragen, vor allem die, wie und wodurch man am Sichersten glücklich wird. Mit diesen Fragen beschäftigt sich die „Weisheit“, die selber beurteilt wird nach ihren „Kindern“, ihren Vertretern (Mtth 11 19); sind die Heiden so dumm, dass sie Rat suchen bei Bildern, die sie selbst verfertigt haben, so ist ihre Religion nutzlos und töricht. Für uns wäre eigentlich viel interessanter zu hören, wie nach des Schreibers Meinung die Heiden ihren Bildern Orakel entlocken, denn wenn es auch Lügenorakel sind, so sind es doch

הוּא יוֹרֶה הִנֵּה שָׁוְא תָּפוּשׁ וָהָב וָכֶסֶף וְכָל־רוּחַ אַיִן בְּקִרְבּוֹ
[20]וַיהוָה בְּהֵיכַל קָדְשׁוֹ
הַס מִפָּנָיו כָּל־הָאָרֶץ

Orakel. Glaubt er, dass sie sich das Antwortgeben ihrer Bilder nur einbilden? oder dass böse Truggeister dahinter stecken? oder Priesterbetrug wie im „Bel zu Babel“ und „Drachen zu Babel“? In v. 18b ist יְצָרוֹ überflüssig und zu streichen; vielleicht sollte es יְצָרוּ gesprochen werden und Verbesserung von יֹצֵר sein, wäre dann aber eine schlechte Verbesserung, da es den natürlichen Anschluss von לעשות beeinträchtigt. Der Verfasser will doch sagen: was bringt ein Gussbild für Nutzen, dass ein Bildner auf dergleichen vertraut und nun mehr solcher Bilder verfertigt? wie kann nur der Glaube an ein Gussbild einen Menschen zur Anfertigung von stummen Nichtsen begeistern! בטח kommt in der späteren Zeit oft vor als kurzer Ausdruck für: Religion haben.

In V. **19** scheint der Verfasser zunächst ein Distichon aus irgend einem Gedicht zu bringen, denn v. 19a hat ein wirkliches Stichenmass und eine viel knappere Sprache. Oben ist הקיצה עורי für הקץ העירי geschrieben, weil dabei das Metrum glatter herauskommt. עֵץ ist hier nicht der Baum wie Jer 2 27, weil man den nicht erst auffordern muss, zu erwachen, lebendig zu werden, sondern das Holz, aus dem der Künstler das Gottesbild macht. Ob die Aufforderung zum Wachwerden eine poetische Umschreibung für das Herausbilden des Gottes aus dem Holz oder Stein ist, oder ob sie den Akt beschreibt, durch den das Bild geweiht, das will sagen: zum belebten Träger des dargestellten Numens gemacht wird, darüber kann man nichts sagen, weil wir das Gedicht nicht kennen; vielleicht sollen nur die Bemühungen der Anbeter getroffen werden, der Bildsäule ein Lebenszeichen zu entlocken. An das pathetische Distichon knüpft nun wieder der Verfasser in mehr salopper Sprache seine höhnenden Bemerkungen über die Dummheit der Bildanbetung an. „Das — nämlich Holz oder Stein — sollte Orakel geben können?!“ halb Frage, halb Ausruf. Gehörte der Vers zu den echten Weherufen, so wäre eine Strafandrohung zu erwarten gewesen. Der dann folgende Satz ist wohl nicht ganz in Ordnung; für das nichtssagende הוא hätte man lieber ein Nomen, das dann durch das Partizip näher charakterisiert würde, etwa einen Ausdruck wie toter Klotz oder dgl. Ich habe oben שָׁוְא für הוא geschrieben; שוא wird ja bisweilen für Götze gebraucht vgl. Jer 18 15, ähnlich wie הֶבֶל Jer 2 5 10 15. Der ganze Satz: „siehe, es ist ein Nichts, gefasst in Gold und Silber“ hat so viel Ähnlichkeit mit Jer 10 3ff., dass man beide Stellen demselben Schreiber zuweisen möchte; auch in Jer 10 lehnt sich die Ausführung über die Bilder an einen älteren Text an. Ebenso steht dort die Bemerkung, dass in den Bildern keine רוּחַ sei (10 14), und der Spott über das aufgewandte Gold und Silber (10 4). Das Gold- oder Silberblech dient bekanntlich hauptsächlich zur Herstellung der אֲפָדָה, des, wie es scheint, abnehmbaren Überzuges, der für die Gewinnung von Orakeln wichtig war. תָּפַשׂ scheint ähnlich gebraucht zu sein wie אָחַז. Wie endlich in Jer 10 16 der Gott der Juden, Jahve, als der Weltschöpfer triumphierend den Nichtsen der dummen Heiden gegenübergestellt wird, so hier

Das soll Orakel geben? Das ist doch ein Nichts, eingefasst in Gold und Silber, und kein Geist in seinem Innern.

[20]Im heilgen Palast wohnt Jahve —
Still vor ihm, alle Welt!

V. **20** Jahve als Herr der Welt. Denn diesen Sinn hat es, wenn es heisst: Jahve ist in seinem heiligen Palast. Mit dem Palast ist gewiss nicht der Tempel gemeint, denn in einem heiligen Tempel wohnt auch Zeus, Melkarth, Bel und Ra, sondern der Palast im Himmel, von dem aus Jahve die ganze Erde übersieht und darum auch beherrscht. Dass die Juden sich dieses Gegensatzes gegen die Heiden bewusst waren, beweist z. B. Ps 115 2 3: die Heiden meinen, die Juden haben gar keinen Gott, weil man einen solchen in deren bilderlosen Religion niemals zu sehen bekommt, während ja jeder heidnische Tempel einen sichtbaren Gott beherbergt, die Juden antworten: unser Gott ist im Himmel und kann darum alles tun, was ihm gefällt; als Himmelsbewohner ist er allmächtig, dagegen sind die Bilder der heidnischen Tempel tot und nichtig. Und wenn dem frommen Juden bange wird, sagt er sich: Jahve ist in seinem heiligen Palast und blickt von seinem Himmelsthron auf die Erde herab Ps 11 4 vgl. Ps 2 4. Den kultischen Ausdruck „heilig" lieben die Späteren sehr (vgl. auch zu c. 1 12), wie sie sich auch den göttlichen Palast im Himmel nach Art des Tempels vorstellen und die Umgebung Gottes „im heiligen Schmuck", als ministrierende Priester denken vgl. Ps 29 2. Kultischen Ursprung und Sinn hat auch das הַס, das wohl der Priester den Teilnehmern am Gottesdienst in dem Augenblick zurief, wo die Gottheit (unsichtbar) zu dem Opfer aus seiner Wohnung heraustritt vgl. Sach 2 17. Es besagt etwas Ähnliches wie das römische „favete linguis!" und nötigt unter Umständen auch diejenigen, die an der Begegnung mit der Gottheit nicht teilnehmen dürfen, zur Entfernung vgl. Richt 3 9. Zeph 1 7 heisst es: still vor Jahve, denn sein Tag ist nahe, er hat das Opfer bereitet, seine Geladenen geheiligt! Die Nähe Jahves verlangt ehrerbietiges Schweigen, wie das ja schon die Anwesenheit eines Vornehmen tut (Hiob 29 8 9). Wird hier die Aufforderung an die ganze Erde gerichtet, so kommt das dem Verlangen gleich, die Götzen aufzugeben und dem Regiment des alles sehenden Himmelsherrn sich zu unterwerfen. Vielleicht ist auch dies Distichon ein Zitat, möglicher Weise aus demselben Gedicht, aus dem v. 19[a] stammt; dann könnte es mit dem הוי in Verbindung stehen und die Götzendiener ähnlich wie Zeph 1 2–7 mit dem Gericht Jahves bedrohen.

Das sechste Gedicht Kap. 3.

Dies Schlussgedicht besteht aus zwölf dreihebigen Vierzeilern. Dass es dieselben technischen Beischriften erhalten hat, die uns in den Psalmen begegnen, und ausserdem durch verschiedene liturgische Zusätze (v. 17–19, v. 2[b]) vermehrt worden ist, dass es also im Tempelgesang verwendet wurde, ist schon zu c. 1 1 kurz besprochen worden. Die neue Überschrift c. 3 1 dient dazu, den Sängern und etwa zuhörenden Laien die rasche Auffindung zu erleichtern; Überschriften solcher Art giebt es ziemlich viele im alten Testament (z. B. in Amos 5 1 3 6 Jes 22 15 u. s. w.). Dass der liturgische Bearbeiter des Kapitels

VI. Kap. 3.

תְּפִלָּה לְחַבָּקוּק הַנָּבִיא עַל שִׁגְיֹנוֹת[1]

die Absicht gehabt hat, Kap. 3 für den „zweiten Tag der Wochen“, dessen Haphtare es jetzt in Verbindung mit c. 2 20 ist, herzurichten, das ist durchaus zu bezweifeln. Aus dem Zusatz v. 17 muss man eher schliessen, dass die Komposition dazu bestimmt war, bei Gelegenheit grosser Landeskalamitäten, insbesondere bei allgemeinem Misswachs, gesungen zu werden vgl. auch den zugesetzten Stichos v. 2[b]. Freilich passt das eigentliche Gedicht Habakuks auch dazu herzlich schlecht, aber Liturgen und Musiker sind gewöhnlich sehr unbekümmerte Exegeten; es passt immerhin so gut, wie wenn heute dem scheidenden verehrten Freunde eine Serenade gebracht wird mit Eichendorffs: „Wer hat dich, du schöner Wald“, blos weil ein Lebewohl darin vorkommt.

Dass das Gedicht c. 3 2–16 dem Verfasser der beiden ersten Kapitel angehört, ist viel wahrscheinlicher als die jetzt fast allgemein herrschende entgegengesetzte Annahme. Der Dichter führt sich in der ersten Strophe v. 2 als Propheten ein, der durch Audition und Vision von dem bevorstehenden Tun Jahves Kunde hat und um dessen Ausführung eifrig bittet, obgleich er am Schluss (v. 16) sagt, dass er durch das Gesehene furchtbar erschüttert sei. Das Gedicht selber nun bezieht sich auf die Parusie Jahves, die, unter gewaltigen Naturerscheinungen vor sich gehend, den Sturz eines Ruchlosen, die Zerstörung seines Hauses, die Zerstreuung seiner Fürsten herbeiführen wird und den Tag der Drangsal bedeutet für „das Volk, das uns befehdet“, während sie dem Volke des Sehers und dessen Gesalbtem die Rettung bringt. Es ist klar, dass dieser Inhalt mit dem übrigen Büchlein, speziell auch mit dem „Gesicht“ in c. 2 1–3 im besten Einklang steht, wie auch zahlreiche Einzelheiten trotz dem besonderen Charakter, den die Beschreibung einer Theophanie naturgemäss haben muss, an c. 1 und 2 zurückerinnern. Wenn man seit langem der Überzeugung ist, das Kapitel müsse in die nachexilische Zeit fallen, so steht das nicht im Widerspruch zu der Echtheit, denn c. 1 2 sind eben auch nachexilisch. Übrigens habe ich den Eindruck, dass gerade diese Darstellung des Endgerichts über den רשע fast notwendig sei, um das ganze Büchlein, wofern man nicht von vornherein gegen dessen Einheitlichkeit Partei nimmt, abzurunden und abzuschliessen; mit der Schilderung von Alexanders unanständigen Trinkgelagen konnte es wohl nicht gut aufhören. Das Gedicht bildet gewissermassen das israelitisch religiöse Komplement zu der sittlichen Verurteilung des Frevlers im Munde der „Völker“ und macht im Verein mit c. 2 1–3 Habakuks Büchlein erst zu einer Prophetenschrift. Über die Frage, wie der prophetische Vorgang, dessen Ergebnis das Kapitel ist, vorzustellen sei, wird zu v. 2 und v. 16 zu reden sein.

Die Überschrift, c. **3 1**, ist natürlich erst vorgesetzt, als das Gedicht in das Repertoire der Tempelsänger aufgenommen wurde. Sie nennt es eine תְּפִלָּה, obgleich nur v. 2 und namentlich der zugesetzte Stichos v. 2[b] Bitten ausspricht; den Gebetscharakter wird das Gedicht erst durch seine Einfügung in die Liturgie etwa eines Buss- und Fastentages erhalten haben. Der Dativ als Umschrei-

VI. Kap. 3.

[1]*Gebet des Propheten Ḥabbaquq, nach Art von .....*

bung des Genetivs ist bekanntlich auch in den Psalmüberschriften üblich. Dass הַנָּבִיא zugesetzt ist, könnte allenfalls dafür sprechen, dass das Gedicht eine Zeitlang aus dem Habakukbuch herausgenommen war. Den Ausdruck עַל שְׁגִיֹנוֹת können wir nicht mehr deuten; auch die LXX versteht ihn nicht und ersetzt ihn einfach durch das נְגִינוֹת am Schluss von v. 19. In Ps 7 1 scheint שִׁגָּיוֹן eine Liedergattung zu bezeichnen. Möglich, dass es irgendwie mit הֶגְיוֹן zusammenhängt (Ps 9 17 92 4), nur hilft uns das auch nicht weiter. Dass die Bedeutung der musikalischen termini technici verloren gehen konnte, auch, wie es scheint, den ägyptischen Juden nicht vollkommen bekannt war, ist wohl ein Beweis für den grossen Unterschied zwischen der Tempelmusik und dem Gesang in Synagoge und Haus.

Die erste Strophe umfasst die ersten vier Stichen von V. **2**, der fünfte, v. 2^b, ist ein liturgischer Zusatz, der zu den vorhergehenden Zeilen und überhaupt zum Gedicht nicht passt. Der erste Stichos: ich hörte deine Kunde, Jahve, ist in der sonderbarsten Weise umgedeutet worden. Ältere Exegeten meinen, es werde von der durch Tradition und religiösen Unterricht dem Dichter zu Teil gewordenen Kunde von alten Gottestaten, besonders beim Auszuge aus Ägypten, geredet. Wenn der Autor so etwas wollte, hätte er nicht blos deutlicher davon reden, sondern auch sagen müssen, warum er überhaupt erwähne, dass er diese für jeden Juden selbstverständliche Kenntnis besitze, und warum er von solchen Dingen spreche; in Ps 44 sieht man den Grund ein, hier nicht. Noch wunderlicher ist die neuerdings beliebte Deutung, die „Gemeinde", die sich unter dem Zorne Gottes fühle, habe deutliche Zeichen wahrgenommen, dass die „Heilszeit" nahe sei. Denn abgesehen davon, dass man über die Beschaffenheit der „deutlichen" Zeichen und über die Art, wie die Gemeinde sie wahrgenommen haben soll, vollkommen im Unklaren bleibt, ist die „Gemeinde" ein reines Geschenk des Exegeten an den Text; kein Buchstabe deutet auf sie hin, geschweige dass sie, wie sich gebührt hätte, redend eingeführt würde. Es ist nicht einzusehen, warum die Gemeinde, wenn ein solches Hineindeuten in die Texte erlaubt ist, nicht überall und für jedes Ich eingesetzt wird; wenn sie einen Unterleib hat, der zittert, Gebeine, in die Moder kommt v. 16, so kann sie doch auch in c. 1 2 klagen und in c. 2 1 auf die Warte treten. Es ist nicht einmal einzusehen, warum man sich überhaupt mit Erklärungsversuchen plagt, wenn man einen solchen freundlichen dienstbaren Geist zur Verfügung hat, der sofort herbeispringt, wenn man es wünscht, und über alle konkreten Züge und schwierigen Einzelheiten einen wohltuenden Nebel legt. Den Satz: ich hörte deine Kunde, Jahve, wird man verschieden auslegen, je nachdem man das Suffix von שִׁמְעֲךָ als gen. obj. oder subj. fasst, dies Wort mit „Kunde über dich" oder „Kunde von dir her" übersetzt; im ersteren Fall wird man das רָאִיתִי des zweiten Stichos im übertragenen Sinne, im zweiten Fall im eigentlichen Sinne verstehen. Kunde über Jahve (und über sein Tun) kann man erhalten erstens durch Überlieferung und Unterricht, sofern es sich um frühere Taten oder um

2 יְהוָה שָׁמַעְתִּי שִׁמְעֲךָ
רָאִיתִי יְהוָה פָּעָלֶךָ
בְּקֶרֶב שָׁנִים חַיֵּהוּ
בְּקֶרֶב שָׁנִים תּוֹדִיעַ

das allgemeine, ständige Wirken Gottes handelt, zweitens durch Prophetenmund, wenn ein künftiges Tun gemeint ist, drittens durch Wahrnehmung oder durch Nachrichten von gegenwärtigen grossen Ereignissen, in denen man den Finger Gottes erkennt. Gehört das Tun, von dem hier die Rede ist, der Vergangenheit und also dem Unterricht, der Gegenwart und also der frommen Einsicht, oder der Zukunft und also der prophetischen Enthüllung an? Offenbar nicht der Vergangenheit und nicht der Gegenwart: schon der dritte Stichos mit seinem חייהו, mache es lebendig, noch mehr aber die folgende Schilderung beweisen den völlig idealen, also den Zukunftscharakter des Gehörten und Gesehenen. Sollte nun der Sprecher sagen wollen, er habe durch irgend einen Propheten die Kunde über Jahves bevorstehendes Tun, über die Parusie, erhalten? Das wäre schon an sich etwas sonderbar, denn in diesem Fall könnte er doch dem Propheten selber die Mitteilung überlassen, aber schon der zweite Stichos widerlegt diese Annahme. Fasst man das Suffix von שמעך als gen. subj., so redet wirklich der Prophet selber und kündigt mit dem ersten Distichon an, dass er von Jahve Gehörtes und Selbstgeschautes im Folgenden darstellen will. שָׁמַע שֵׁמַע יהוה bedeutet dann, wie in Obadja 1 Jes 20 10 das שָׁמַע מַאַת יהוה, die prophetische Audition; dem von Wellhausen gegebenen, von anderen befolgten Gesetz, dass שמועה oder שמע immer Nachricht oder Gerücht, niemals Orakel bedeute, unterwirft sich auch unsere Stelle nicht. Dass diese an sich wahrscheinlichste Auffassung des ersten Stichos die richtige ist, bewährt sich am schon benutzten zweiten Stichos. Allerdings nicht nach dem jetzigen hebräischen Text, wohl aber nach dem ursprünglichen der LXX, in die das καὶ ἐφοβήθην erst nachträglich als Korrektur nach dem massor. Text hineingesetzt ist; nach ihrem κατενόησα ist für יראתי, das vielleicht aus וראתי verderbt ist, רָאִיתִי zu schreiben: gesehen habe ich, Jahve, dein Tun. Mit leiblichen Augen hat der Sprecher das im Folgenden Geschilderte nicht gesehen, auch nicht mit dem Glaubensauge der frommen Einsicht, denn es ist noch gar nicht geschehen: die ewigen Berge sind noch nicht vor Jahves Erscheinen zersplittert, der Ruchlose soll, wie der schliessende Stichos in v. 16 zeigt, erst noch gestürzt werden. Liegt das alles noch in der Zukunft, so hat der Sprecher es eben mit dem prophetischen Auge gesehen; die Vision des zweiten Stichos bestätigt die Audition des ersten. Weitere Bestätigung liefert die Fortsetzung: „inmitten der Jahre belebe es!“ Inmitten der Jahre — das will sagen: in den Jahren, die jetzt sind oder kommen, in diesem oder im nächsten oder übernächsten Jahre, in welchem Jahre du willst, aber so bald, dass wir es erleben. Wahrscheinlich ist das eine volkstümliche Redeweise und steht im Gegensatz zu: nach dieser Zeit, zu: בְּאַחֲרִית הַיָּמִים; wir könnten etwa sagen: in laufenden Jahren. חַיֵּהוּ bedeutet nicht: lasse es wieder aufleben, erneuere es, denn das Tun Jahves, um das es sich hier handelt, ist ja noch niemals geschehen, son-

2 Ich hört' es, Jahve, von dir,
Ich schaute, Jahve, dein Tun;
Führ's aus inmitten der Jahre!
Mach kund dich inmitten der Jahre!

dern blos vom Propheten gesehen; es bedeutet vielmehr: lass es aufleben, verwirkliche es. Wie nach Jes 55 10 11 das Wort Jahves eine Macht ist, die den von Gott gewollten Stand der Dinge hervorbringt, so ist hier das, was Jahve den Propheten hat hören und sehen lassen, gleichsam das vorlaufende Urbild der Dinge, die künftig geschehen müssen, das göttliche εἶδος, das in der übersinnlichen Welt existiert, bevor es in der sinnlichen Fleisch annimmt, und das nur von Propheten, nicht von gewöhnlichen Menschen gesehen werden kann. Genau so wird c. 2 3 von dem חזון gesprochen, das dem „Ende" zuhastet. Unser Volk hat eine ähnliche Vorstellung von dem Zwange, den das sog. zweite Gesicht auf die folgenden Begebenheiten ausübt, die sich genau nach ihm richten müssen. Habakuk hat das Vorgesicht gehabt; nun brennt er darauf, seine Erfüllung zu erleben, mit leiblichen Ohren und Augen wahrzunehmen, was er mit prophetischen Sinnen aufgefangen hat. Für תודיע hat die LXX die Konsonanten תודע, die man als Jussiv Hiph. oder Niph. aussprechen kann; sowohl „tue dich kund" als „tue es (dein Werk) kund" giebt einen guten Sinn, einen besseren als das Impf. des hebräischen Textes. Die effektvolle Wiederholung „inmitten der Jahre!" spricht dieselbe Ungeduld des Propheten aus, die schon in dem עד־אנה c. 1 2 hervortrat. Natürlich bedeutet sein eifriges Bitten um Verwirklichung des Gesichts nicht den Zweifel, dass es sich möglicher Weise nicht erfüllen könne; aber das Warten wird ihm lang, das Harren, zu dem er c. 2 3 seine Volksgenossen auffordern sollte, wird ihm selber am schwersten. Wie schon in c. 2 1–3, so wird man auch hier (und v. 16) lebhaft an Jes 21 erinnert. Dort hat der Seher Gesichte, deren Inhalt er v. 10 in die Worte zusammenfasst: was ich von Jahve gehört habe, melde ich; Sehen und Hören sind eng mit einander verbunden, ergänzen sich, vikariieren für einander. Die beiden Gesichte in Jes 21 1–10 begleiten eigentümliche psychische Zustände. Bevor das erste eintrat, wollte der Seher sich der abendlichen Erholung hingeben; daraus unerwarteter Weise durch die Vision herausgerissen (vgl. noch 2 Kön 8 11), verfällt er nachher in die heftigste körperlich-geistige Erschütterung (s. u. v. 16). Das zweite Gesicht wird durch einen besonderen Vorgang eingeleitet: der Seher muss den „Späher aufstellen", das als besondere Person gedachte hellseherische Vermögen auslösen; dann kann er nach einer gewissen Zeit ferne Dinge sehen und mit Jahve reden. Etwas Ähnliches muss man wohl wie in c. 2 1–3 so auch hier annehmen, nur dass in Jes 21 so zu sagen der Raum, hier die Zeit überwunden wird und darum dort der „Späher" plastisch, selbständig, als besondere Person hervortritt, während hier mehr unmittelbar der Prophet selber über die Zwischenzeit hinweggehoben wird; eine Katalepse hält den Tagmenschen gefesselt und entbindet das seherische Vermögen, um mit starker leiblich seelischer Erschöpfung zu enden. Und als vorbereitendes Moment wird man wie in Jes 8 16 die Gespanntheit des Geistes in Anschlag brin-

gen müssen, die in c. 1 2ff. und c. 2 1–3 zu Tage trat und sich in den Bitten unserer Strophe um Erfüllung der Offenbarung schon wieder meldet. Freilich hat, jedenfalls bei der nachfolgenden Darstellung, vielleicht aber auch schon bei der Entstehung und dem Verlauf der Vision, deren Länge und Umfang auffällt, mit eingewirkt der reichliche Vorrat an religiösen Vorstellungen, poetischen Bildern, eschatologischen Ideen, gelehrten historischen und physikalischen Kenntnissen, den er als Kind seines Volkes und als ein in der älteren prophetisch-apokalyptischen Literatur bewanderter Mann aufgesammelt hatte. Aber daraus darf man noch nicht die Folgerung ziehen, dass die ganze Vision nur eine Fiktion und poetische Einkleidung seiner Zukunftserwartungen sei; täte man das, so müsste man hinzufügen, dass der Besitzer jener Weissagungstafeln c. 2 2 seinen Volksgenossen etwas vorgeschwindelt habe. Von diesem Verdacht spricht ihn die offenbar wahre Seelennot, die wir in dem ersten und dritten Gedicht, und der sittliche Geist, den wir in dem fünften Gedicht spüren, vollkommen rein. Wenn man auf das Nichteintreffen seiner Gesichte Gewicht legt, so kann man ihn einen Schwärmer nennen, doch nicht einen Schwindler, einen Schwärmer auch nur in dem Sinne, dass er die in seinen abnormalen psychischen Zuständen aufsteigenden, von ihm nicht erdichteten oder etwa künstlich hervorgerufenen Bilder irrig aufgefasst, unwillkürlich ergänzt und unrichtig angewandt habe. Vielleicht hat er sich über sich selbst getäuscht, wenn er sich wegen seiner Ekstasen für einen Propheten hielt, wie sich mancher, dem poetische Bilder oder Melodien sich leicht einstellen, für einen Dichter oder Komponisten hält, obgleich er nur ein receptives Ingenium ist, aber dann war es eine Illusion, kein Betrug. Und selbst in der Illusion kann ein Funken Göttliches verborgen sein.

Der fünfte Stichos, V. 2^b, gehört nicht in die Dichtung Habakuks. Der Prophet kann nicht wünschen, dass Jahve bei der Parusie, durch die er das feindliche Volk vernichten wird, an Erbarmung denke. Der Schrecken, von dem er v. 16 spricht, stammt nicht etwa aus der Furcht, in die Katastrophe mit verwickelt zu werden, sondern aus der Erschütterung über das Gesehene wie bei dem Seher von Jes 21 1ff. und aus den Nachwirkungen der Katalepse. Der Stichos ist ohne Zweifel von dem Liturgen eingesetzt, der das prophetische Gedicht in ein Busstagsgebet verwandelte. Merkwürdiger Weise scheint dies „Gebet“, wenn man von der Annahme ausgeht, dass das סלה am Schluss der Strophen stehe, von ihm in siebenzeilige Strophen abgeteilt worden zu sein: die erste umfasst v. 2 3^a (Sela), die zweite v. 3^b–5, die dritte v. 6 7, die vierte v. 8 9^a (Sela), die fünfte v. 9^b 10 11^{ab}, die sechste v. 11^c 12 13 (Sela), die siebente v. 14^a 15 16 (bis עצמי), die achte den Rest von v. 16 und v. 17^a, die neunte v. 17^b 18 19. Der Zusatz in v. 14^b ist noch nicht vorhanden, also erst nachträglich und zwar wahrscheinlich erst nach der Zurückversetzung des Gedichts in das Habakukbüchlein beigeschrieben, während die übrigen Zusätze wohl meist auf Rechnung des liturgischen Bearbeiters kommen (ältere Zusätze sind v. 4^b und der Anfang von v. 7).

Im Unmut denk' an Erbarmung!

Die zweite Strophe, V. **3**, beginnt mit der Schilderung des Gesichts. Die Verben wechseln in der Schilderung v. 3–15 zwischen dem Impf., Perf., Impf. mit ו consec. und einmal mit ו, das zu korrigieren sein wird (v. 5b); auch die Imperfekte ohne ו dienen so gut wie die anderen Formen der Erzählung, denn die Schilderung giebt etwas wieder, was vor den Augen des Propheten geschehen ist, wenn es auch nur in der übersinnlichen Welt geschehen ist und in der sinnlichen erst noch geschehen soll. Jahve kam! so beginnt der Seher seinen Bericht; es soll die Parusie dargestellt werden. Um von vornherein den Eindruck des Fremdartigen und eine feierlich geheimnisvolle Stimmung hervorzurufen, wird die im gewöhnlichen Leben nicht vorkommende, emphatische, zwischen Appellativ und nomen proprium schwebende Bezeichnung Eloah für Jahve angewandt, den aller Wahrscheinlichkeit nach zuerst der Dichter der Reden im Hiob dem arabischen 'ilâhu nachgebildet hat, um seinen edomitischen Rednern keinen israelitischen Gottesnamen in den Mund zu legen. Hier passt der arabische Name doppelt, weil Gott von Theman, vom Gebirgsland Paran herkommt, von den Sitzen der Edomiter und Araber. Theman ist wegen des parallelen Eigennamens wohl nicht Appellativ für Süden, sondern der Name der edomitischen Landschaft; Paran ist das westlich an das edomitische Gebiet anstossende Wüstenhochplateau zwischen Palästina und der sog. Sinaihalbinsel. Auf diese Halbinsel und sogar auf ihren südlichen Teil versetzt bekanntlich die spätere Tradition den Gottesberg Sinai, wahrscheinlich aber nicht die ältere Zeit. Vielmehr liegt der Berg für die Alten in der Gegend, wo die Edomiter wohnen, nördlich von der Halbinsel. Obwohl Habakuk den Berg nicht erwähnt, wird er ihn doch im Auge haben; jedenfalls hat ihn der Dichter von Deut 33 2–5 26–29, dem augenscheinlich unser Kapitel zum Vorbild dient, so verstanden, denn er nennt den Gottesberg zusammen mit Seir, Paran und Kades. Lag der Berg nach Ex 5 3 drei Tagereisen weit vom Lande Gosen, nach 1 Kön 19, wo die „vierzig Tage" nicht ursprünglich sind, allem Anschein nach zwei Tagereisen weit von Berseba, so ist die Wüste Paran das Land des Sinai. Habakuk scheint seinerseits vom Deboralied Richt 5 beeinflusst zu sein, auch dies Lied setzt den Gottesberg entweder in „das Feld Edoms" oder doch in dessen Nähe. Dass unser Prophet freilich den Sinai noch als den eigentlichen Wohnsitz Jahves ansähe, ist nicht anzunehmen; wahrscheinlich denkt er sich den Sinai als den Ort, auf den Jahve zuerst herabsteigt, wenn er vom Himmel her zur Schlacht auszieht. Denn den Gottesberg umziehen ja nach der jüngeren, aber immerhin noch alten Variante in der Erzählung von Elias Horebfahrt 1 Kön 19 11b 12 13b 14 jene kriegerischen Geister, Feuer, Erdbeben, Sturm, die auch in unserem Gedicht Jahve in die Schlacht begleiten; selbst die Glosse in Ps 68 18b setzt voraus, dass die himmlischen Heere ihren Waffenplatz wenigstens früher auf dem Sinai gehabt haben, obgleich sie nachher von dort „ins Heiligtum" versetzt sein sollen. Wir haben hier einen jener interessanten Fälle vor uns, die uns zeigen, wie zähe die Religion allerälteste Vorstellungen festhält und welch merkwürdige Mittel sie anwendet, um das Alte

אֱלוֹהַ מִתֵּימָן יָבוֹא [3]
וְקָדוֹשׁ מֵהַר פָּארָן
כִּסָּה שָׁמַיִם הודוֹ
וּתְהִלָּתוֹ מָלְאָה אָרֶץ

mit dem Neuen auszugleichen. In der ältesten Zeit sind alle Numina auf der Erde behaust, und zwar in der Nähe ihrer menschlichen Clientele. Dann kommt das Ringen dieses Glaubens mit der Tatsache, dass in allen fortschreitenden Religionen die Gottheiten je länger desto mehr von ihren Verehrern sich entfernen müssen. Aber selbst wenn endlich die Gottheit im Himmel, im dritten, im siebenten Himmel wohnt, so bleibt sie doch in möglichst materieller Verbindung mit der Erde; die Stätten, wo sie früher wohnte, gelten nun als Verbindungsstationen, als Wohnsitze ihrer Stellvertretung, ihrer irdischen Residenten, und als Absteigequartier bei ihren persönlichen Herabkünften. Bethel besitzt nach dem Elohisten (Gen 28 10ff.) eine unsichtbare Treppe für die Kommunikation des Himmels mit der Erde, im Zionstempel wird bald, sagt Maleachi, der Engel des Bundes wohnen; will Jahve die Erde selbst betreten, so kommt er nach Hesekiel (vgl. Hiob 37 22) vom Norden, nach der herrschenden Meinung aber vom Süden, von da, wo er sich dem Mose zeigte und wohin er den Elia zu sich beschied. Habakuks Anschauung mag ja für uns einen Beigeschmack archäologischer Gelehrsamkeit haben, aber richtiger sieht man darin ein Symptom von dem Bedürfnis des Epigonenzeitalters, das Alte und das Neue mit einander zu verbinden. Dass er nicht wie Tritojesaia (Jes 66 6) den Tempel zum Ausgangspunkt des göttlichen Feldzuges gegen den Ruchlosen macht, hängt vielleicht damit zusammen, dass ihm die Parusie sich als ein Gewitter gewaltigster Art darstellt; auch Sach 9 14 kommt Jahve „in den Wettern Themans." Überhaupt aber nimmt man in der späteren Theologie zwei Strömungen wahr, die eine, die die grossen Entscheidungen an Jerusalem bindet, die andere, die mehr die ganze Welt in das grosse Drama hineinzieht. Auch dass Habakuk Jahve in diesem Zusammenhang kurzweg den „Heiligen" nennt, ist religionsgeschichtlich interessant genug. Bei Jesaia ist Jahve noch der Heilige Israels, hier wie schon bei Deuterojesaia (Jes 40 25) der Heilige schlechthin, denn er ist inzwischen der Weltgott geworden. Der universalistische Monotheismus ist den Juden in Fleisch und Blut übergegangen. Grade auch das Gewitter betrachten sie gern als die vorzüglichste Manifestation seiner Allherrschaft, als den deutlichsten Beweis dafür, dass er nicht blos der Herr der Menschen und der Geschichte, sondern auch der Natur ist (vgl. zu Ps 97). Das erste, was Habakuk im Gesicht wahrnahm, waren Vorzeichen des nahenden Gewitters: den Himmel bedeckte seine Hoheit, nämlich das majestätische Gewölk, das Jahve umgiebt (Ps 18 12 81 8) und das vom himmlischen Licht durchblitzt und umsäumt wird, die Wolke, auf der er zum Gericht fährt (Jes 19 1) und die aus dem Himmel, nicht von der Erde kommt. Zugleich füllte seine תְּהִלָּה die ganze Erde. Was dies Wort für den Verfasser, wenn er es geschrieben hat, hier bedeutet, ist nicht ganz klar; wahrscheinlich bedeutet es nicht Lobpreisung, wenn auch beim Gewitter die Himmelsbewohner

[3]Eloah kam von Theman,
Der Heilige von Parans Bergland;
Seine Hoheit bedeckte den Himmel,
Sein Abglanz füllte die Erde.

Jahve zujauchzen (Ps 29), eher das Objekt des Preisens, die Herrlichkeit Jahves; da der Vers stark an Jes 6 3 erinnert, so darf man vielleicht annehmen, dass der Dichter jenes Wort für כָּבוֹד gewählt hat, um Jes 6 3 nicht allzu wörtlich nachzuahmen. Dann meint er die δόξα, die Lichtglorie, die Jahve umleuchtet; auch etymologisch wäre diese Deutung möglich, um so mehr, als gerade spätere Schriftsteller die Wurzel הלל oft im Sinne „leuchten“ gebrauchen (Jes 13 10 Hiob 29 3 31 26 41 10). In הָאָרֶץ ist der Artikel, da auch שָׁמַיִם keinen hat, zu streichen (s. zu 2 6b). Zu מלאה kann sowohl תהלתו wie ארץ Subjekt sein; für das erstere spricht der parallele Stichos.

Die dritte Strophe, die V. **4** und **5** und damit scheinbar fünf Stichen umfasst, führt uns nun die Erscheinung Jahves selber vor, doch so, dass in dezenter Weise seine Person nicht direkt geschildert wird, sondern ihre Erhabenheit mehr in dem hervortritt, was sie umgiebt. Das erste Distichon v. 4 ist aber offenbar nicht in Ordnung. Abgesehen davon, dass das masc. נֹגַהּ nicht ein feminines Prädikat (תהיה) haben sollte, stösst man sich erstens an der Vergleichung „Glanz wie Licht“ oder „Glanz wie von Licht“, da אור nicht etwa ein bestimmtes Licht, z. B. das Licht der Sonne oder des Blitzes ist; zweitens weiss man mit dem Verbum היה nichts Rechtes anzufangen, da man es doch kaum mit: „es erschien, entstand“ wiedergeben kann, wenn man v. 4 nicht vor v. 3 stellen will; drittens vermisst man ein Suffix oder etwas Ähnliches, wodurch der Glanz so mit Jahves Person in Verbindung gesetzt würde, wie vorher הוד, nachher קרנים u. s. w. Das נֶגְהוֹ der LXX ist wohl aus dem zuletzt hervorgehobenen Bedürfnis hervorgegangen und bewusste oder unwillkürliche Verbesserung; benutzt man es, wie einige Exegeten tun, zu einem נֶגְהוֹ, so fehlt dahinter ein passendes Subjekt, das wenigstens die genannten Ausleger aus dem תהיה noch nicht in annehmbarer Form zu gewinnen vermocht haben. Man muss, wie mir scheint, zunächst berücksichtigen, dass in den drei übrigen Stichen dieses Vierzeilers beschrieben wird, was zu beiden Seiten, was vor und was hinter Jahve wahrgenommen wurde. Daraus folgt nicht mit Notwendigkeit, aber mit Wahrscheinlichkeit, dass auch im ersten Stichos eine Ortsangabe vorhanden ist. Eine solche ergiebt sich, wenn man das sonderbare תהיה in תחתו verwandelt. Damit ist zugleich die syntaktische Symmetrie zwischen dem ersten und dem zweiten Stichos hergestellt, die durch נגהו eher gelitten hätte. Man könnte zwar ohne Änderung des Konsonantentextes auch כְּאוֹרֹת הָיָה schreiben: Glanz wie von Lichtern, d. h. Gestirnen (Jes 26 19), entstand, aber das היה bleibt lästig und die Struktur des Distichons ungelenk, auch fehlt die Beziehung auf die Person Jahves. Also bleibt es wohl besser bei der unbedeutenden Änderung תַּחְתָּו: Glanz war unter ihm. Was nun für אור, das mit נגה mehr oder weniger identisch ist, geschrieben werden muss, das erfährt man am besten, wenn man andere Schilderungen von Theophanien nachschlägt. In

וְנֹגַהּ כָּאוֹר תִּהְיֶה[4]
קְרָנַיִם מִיָּדוֹ לוֹ*
לְפָנָיו יֵלֶךְ דָּבֶר[5]
וַיֵּצֵא רֶשֶׁף לְרַגְלָיו
שָׁם חֶבְיוֹן עֻזּוֹ*

Hes 1 27 heisst es bei der Beschreibung der Gestalt Jahves: und nach unten hin sah ich etwas, was wie Feuer aussah, und Glanz umgab es vgl. v. 13. In Gen 15 17 erkennt Abraham die Anwesenheit Jahves an feurigen Erscheinungen zwischen den zerstückten Tieren; vgl. noch Jes 31 9. Auch die Nachahmung unseres Gedichts in Deut 33 vergisst das Feuer nicht, mag es also auch hier gesehen haben. Es ist nicht nötig, weitere Beispiele von Exod 3 bis auf das Buch Henoch und die neutestamentliche Apokalypse anzuführen, um behaupten zu dürfen, dass der Glanz, נֹגַהּ, wenigstens nach der verbreitetsten Vorstellung nur die Ausstrahlung der feurigen Atmosphäre (נֹגַהּ לָאֵשׁ Hes 1 13) ist, die die Person Jahves umgiebt. Also ist אור in אור zu verwandeln, כָּאוֹר aber als bekannte Abkürzung für כְּנֹגַהּ אוֹר anzusehen. Es war, sagt unser Verfasser, ein Lichtglanz wie von einem Feuer unter ihm, von jenem Feuer, das nach Hes 1 im Thronwagen Jahves sichtbar war und (v. 27) den unteren Teil der göttlichen Gestalt umfloss vgl. noch Dan 7 9 10. Die Strahlen, die nach dem zweiten Stichos Jahve zur Seite, d. h. zu beiden Seiten hatte oder die von seiner Seite ausgingen (מִיָּדוֹ kann beides bedeuten), sind zu vergleichen den Blitzen, die nach Hes 1 13 von dem Feuer ausgehen vgl. Dan 7 10. Habakuk sah nicht Jahves Gestalt selber, wohl aber das, was ihre Anwesenheit anzeigt. Der Dual קְרָנַיִם steht vielleicht, weil die Strahlen je nach rechts und links, paarweise, Flügeln ähnlich, von Jahve ausgehen. Haben wir das erste Distichon richtig verstanden, so ist gewiss, dass das zweite Distichon durch v. 5 repräsentiert wird und nicht durch v. 4b. In letzterem Fall würde ein Stichos ausgefallen sein. Aber v. 4b giebt überhaupt im Zusammenhang keinen Sinn, auch dann nicht, wenn man שָׁם für וְשָׂם liest und jenes unter Missachtung von לוֹ mit dem Vorhergehenden verbindet: die Strahlen zu seiner Seite machte er zur Hülle seiner Kraft — und wo bleibt da das Metrum? Auch hilft es nicht, vor וְשָׂם einen ähnlichen Stichos einzuschieben (Marti will: סֵתֶר עָשָׂה הֲדָרוֹ, müsste dann aber doch wohl וַיָּשֶׂם schreiben) oder וְשָׂם in וְהֵם zu verwandeln (D. Müller: und sie, die Strahlen, sind die Hülle seiner Kraft). Denn die Strahlen können wohl Jahves Person und Gestalt den sterblichen Augen verhüllen, nicht aber seine Kraft oder Majestät, die sie im Gegenteil gerade offenbaren. Das Sätzchen, das die beiden Hälften der Strophe auseinander reisst, ist in Wirklichkeit eine Glosse zu dem Ausdruck קרנים, das der Glossator als „Hörner“ verstand, wie auch nach Aquila und Vulgata Mose in Exod 34 29 ff. nicht Strahlen, sondern Hörner gehabt haben soll; Hörner zur Seite Jahves waren eine zu absonderliche Aussage, als dass sie nicht zur Glossierung hätten reizen sollen. Für וְשָׂם muss man darum blos שָׁם (oder auch mit D. Müller וְהֵם oder הֵם) lesen, also: Bezeichnung der Verhüllung oder verhüllende Bezeichnung seiner Stärke (oder: diese sind eine Verhüllung seiner

[4]Ein Glanz unter ihm wie von Feuer,
*Zu seiner Seite Strahlen;**
[5]Die Pest ging vor ihm her,
Ihm nach zog aus die Seuche.

* *Verhüllender Ausdruck für seine Stärke.*

Stärke). שָׁם חֲבָיוֹן, das ich vorziehe, bedeutet: geheimnisvoller, bildlicher, symbolischer Ausdruck. Der Glossator will vermieden haben, dass man an eigentliche Hörner denke, die an beiden Seiten Jahves zu sehen gewesen wären, wenn auch nicht als Hörner, die er trug, aber doch als solche, die als selbständige Gebilde neben ihm erschienen (vgl. Sach 2 1 ff.). Die weitere Umgebung Jahves, seinen Vortrab und seine Nachhut, bilden nach dem zweiten Distichon v. 5 die Pest und die Seuche, die wie Krieger marschieren und ausziehen. רֶשֶׁף bedeutet sonst (ausgenommen Deut 32 24) die Flamme, muss hier aber eine hitzige, fieberhafte Krankheit bedeuten, nicht blos wegen des parallelen דֶּבֶר, sondern auch deswegen, weil die Blitze erst später (v. 11) kommen, auch nicht als Nachhut gedacht werden können. Das Bild vom Gewitter tritt hier etwas zurück gegen die Vorstellung des Krieges. Pest und Seuche sind gewissermassen zu מַלְאָכִים מַשְׁחִיתִים personifiziert; bei der Pest ging das um so leichter an, als schon die alte Zeit den מלאך יהוה kannte, der mit der Pest schlägt. In der nachexilischen Zeit aber wächst die Vorliebe für Personifikationen dieser Art beständig (H. Duhm, Die bösen Geister im AT § 8 28 29), werden doch auch so abstrakte Begriffe wie Wort, Treue, Gnade u. s. w. zu Engeln gemacht (vgl. zu Ps 43 3 147 15), und Heil und Friede bilden Ps 85 14 gerade so Jahves Vorhut und Nachhut, wie hier Pest und Seuche. Nachahmung fremder Religionen, speziell der babylonischen, anzunehmen, liegt kein Grund vor, denn die Erscheinung lässt sich aus der Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion vollkommen ausreichend erklären, und dass Epidemien den Krieg zu begleiten pflegen, das erlebten sämtliche orientalischen Völker in ihren enggebauten und schmutzigen Städten so oft, dass z. B. in den Strafreden des B. Jeremia Schwert und Pest beständig gemeinsam auftreten. Mit welcher Wirkung die verderbenden Mächte später in der apokalyptischen Eschatologie verwendet werden, ist aus der neutestamentlichen Apokalypse bekannt. Schade, dass unser Dichter die Gestalten der Pest und Seuche nicht ein wenig beschreibt. Im letzten Stichos ist וַיֵּצֵא zu punktieren, da das reine Futurum nicht in die Schilderung hinein gehört; das vorhergehende יֵלֵךְ, das zu der jetzigen Punktation verführt haben wird, ist auch kein Futurum, sondern schilderndes Imperfekt. Bis jetzt ist von den Vorzeichen der Parusie (v. 3) und der Erscheinung und Umgebung Jahves (v. 4 5) berichtet; jetzt geht der Dichter zu der Darstellung der ersten, nämlich der physikalischen Wirkung von Jahves Auftreten auf Erden über.

Vierte Strophe, V. **6.** Jahve ist da! In dem עָמַד, er tritt hin, scheint sich die oben vermutete Vorstellung des Propheten zu bezeugen, dass Jahve, wenn er auch vom Sinai kommt, doch nicht vom Sinai als seinem Wohnsitz ausgeht, dass er vielmehr vom Himmel herkommt und bei seinem Hintreten

⁶עָמַד וַיְמֹד אָרֶץ
רָאָה וַיְתַּר צְרִים
וַיִּתְפֹּצְצוּ הָרְרֵי־עַד
שַׁחוּ גִּבְעוֹת עוֹלָם* לוֹ
*הֲלִיכוֹת עוֹלָם

auf die Erde diese ins Schwanken bringt; allerdings betritt er die Erde zuerst im Gebiet des Sinai, denn die folgende Strophe zeigt, dass der Dichter noch mit seinen Gedanken in der Sinaiwüste verweilt. Für וימדד ist wohl mit vielen Exegeten וַיְמַעֵד zu lesen vgl. die LXX; auch וַיְנַדֵּד, er liess hin und her flattern (Buhl), würde ausgezeichnet passen, doch liegt wohl in dem מעד ein Klangspiel mit עמד. Im zweiten Stichos bezweifle ich die Richtigkeit von גוים; wenn man auch solchen Schilderungen gegenüber, die mit Aufbietung des gewaltigsten Pathos und mit stärkster Anstachelung der Phantasie entworfen sind, nicht allzu genau sein darf, so sind doch fortgeschnellte Völker ein zu groteskes Bild; ausserdem spricht der Verfasser erst v. 7 von den Bewohnern jenes Gebirgslandes und in bei weitem nicht so übertriebener Weise. Hier erwartet man einen Ausdruck, der der Erde und den Bergen entspricht; ich ändere darum גוים in צָרִים, was erlaubt sein wird, wenn doch die alten Manuskripte sehr kleine und eng zusammengedrängte Schriftzüge gehabt haben. Der Dichter will mit den asyndetisch hingesetzten Perfekten עמד und ראה, bei denen einem Ps 33 9 einfällt, den Eindruck der furchtbaren Grösse Jahves und seiner Überlegenheit über die Erdenwelt hervorrufen. Ob Klopstock von dieser oder ähnlichen Stellen beeinflusst ist oder nicht, er hat ganz ähnliche Bilder von der Parusie: dreimal bebt die Erde vor dem sich nahenden Allmächtigen zurück; und wie Jehovah sich zum Gericht über den Messias anschickt, ist sein Antlitz so furchtbar, dass Eloa ausruft (Messias, fünfter Gesang, Anfang):

dort wandelten Sterne:
Gott, kaum sahst du herab, und die Sterne waren entflohen!

Das Beiwort ewig, uralt, drückt aus, dass die Berge von unverwüstlicher Festigkeit sind: trotzdem zersplittern sie vor dem Blicke des erzürnten Gottes. Zu dem שחו gehört noch das לו am Schluss des Verses, das ja doch nicht mit הליכות עולם zu einem Satze verbunden werden kann; es ist eine poetische Verkürzung für לפניו: die Hügel bücken sich ihm, vor ihm, in Ehrfurcht und Schrecken. הליכות עולם ist dem Texte fremd, schon wegen des wiederholten עולם; es glossiert den Ausdruck „ewige Hügel“, aber in nicht besonders glücklicher Weise, weil das Wort עולם bei Habakuk ewig, unvergänglich bedeutet, vom Glossator aber in dem Sinn Vorzeit gebraucht wird; auch passt das Verbum sich bücken gar nicht gut zu den Wegen. Die Wege der Vorzeit sind doch wohl die Wege, die Jahve einmal gegangen ist, als er die Israeliten durch die Wüste Paran führte. Übrigens wäre möglich, dass die Glosse an einen anderen Ort, nämlich neben v. 8 gehörte und dort etwa bedeutete: Begebenheiten der Urzeit. עולם kann allerdings für nachexilische Juden sogar die Zeit vor dem Exil bedeuten, geht also nicht notwendig auf die Urzeit der Erde. Die Ausführung unsers Propheten über die Erschütterung der Erde und das Zersplittern der Berge

[6]Sein Tritt liess schwanken die Erde,
Sein Blick liess Felsen springen,
Uralte Berge zerbarsten,
*Ihm bückten sich ewige Hügel.**
** die Pfade der Vorzeit.*

ist nicht neu vgl. z. B. Richt 5 4 5 Micha 1 3 4; in späteren Apokalypsen wird sie noch stark überboten vgl. Jes 24 18 ff. und von Jahves persönlichem Auftreten abgelöst. Dass Habakuk nicht weiter geht als er tut, rührt daher, dass sein Augenmerk wesentlich nur auf die Vernichtung des grossen Weltstürmers und die Rettung des eigenen Volkes gerichtet ist (v. 13–15), nicht auf das Endgericht über alle Völker, die ja in c. 2 4 ff. selber als Ankläger auftreten.

Die fünfte Strophe, V. 7 8[a], malt nur das Bild der vorhergehenden weiter aus, zum Teil mit halbmythischen Zügen, und dient nebenbei dazu, uns über den Schauplatz der Theophanie, den die Schilderung bis jetzt ins Auge gefasst hat, zu orientieren: wir befinden uns noch immer dort, wo Jahve zuerst „hintrat", im Gebirgsland Paran. Die Strophe bietet ziemlich viele Schwierigkeiten. Zunächst ist sie viel zu lang, übersteigt sogar das Mass von fünf Stichen. Gleich der Anfang von v. 7 ist kaum zu verstehen, wenn der Prophet alles geschrieben haben soll: statt (oder: an der Stätte des) Frevels habe ich gesehen die Zelte Kuschans, sie bebten. תחת און kann schwerlich bedeuten: in Not; abgesehen von dem ganz ungewöhnlichen Gebrauch der Präposition תחת ist zu bedenken, dass das Wort און, wenn es auch manchmal Ungemach, Unheil bedeutet, regelmässig einen bösen Nebensinn hat. Die Konjektur תַּחַת אוֹן, Heliupolis ist gebrochen, scheint mir nicht zulässig, da der ganze Zusammenhang mit Ägypten nichts zu tun hat. Lassen wir diese beiden Wörter vorerst bei Seite, so ist mit dem ראיתי auch nichts anzufangen, weder sachlich, noch syntaktisch. Verwandelt man es mit ziemlich starkem Eingriff in den Konsonantentext in יִרְאוּ, so erhalten die Zelte Kuschans zwei Prädikate, nämlich ausser diesem Verb noch das ירגזון, das zwar von der Punktation, um aus v. 7 zwei Stichen herzustellen, zu v. 7[b] gezogen ist, aber natürlich nicht zu dem folgenden weiblichen Subjekt יְרִיעוֹת, sondern zu dem vorhergehenden אהלי gehört. Dieser Umstand, der sonderbarer Weise gewöhnlich ignoriert wird, entscheidet über die Form des ersten Distichons unsers Vierzeilers: es geht erst von אהלי an, und das Atnach sollte unter ירגזון stehen: die Zelte Kuschans zitterten, die Zeltteppiche des Landes Midian. Das ist ein untadliger Doppelstichos, der auch sachlich mit dem Kontext im besten Einvernehmen steht. Das Land Midian hier ist dasselbe, in dem Mose dem „Priester Midians" die Herden weidete, die Umgegend des Sinai, wenn auch die Hauptsitze der Midianiter weiter östlich, am Ostrand des älanitischen Meerbusens zu suchen sind. Kuschan, das nur hier vorkommt, ist sicher nicht mit der LXX auf Äthiopien zu deuten, sondern bezeichnet einen arabischen Stamm in derselben Gegend, also in der Wüste Paran. Das Zittern der Zelte ist einfach die Folge der Erderschütterung v. 6. Demnach schiessen sämtliche drei Wörter im Anfang von v. 7 über und müssen wohl, da sie auch

7*אָהֳלֵי כוּשָׁן יִרְגָּזוּן
יְרִיעוֹת אֶרֶץ מִדְיָן
8**אִם־בַּנְּהָרִים אַפֶּךָ
אִם־בַּיָּם עֶבְרָתֶךָ

*תַּחַת אוֹן רָאִיתִי
**הַבְּנְהָרִים חָרָה יְהוָה

sonst nirgends unterzubringen sind, eine Glosse sein wie „die Wege der Vorzeit“ in v. 6. Glossen haben manchmal einen verderbten Text; sollten indessen die Konsonanten hier richtig überliefert sein, so würde ich sie aussprechen: תַּחַת אוֹן רָאִיתִי: „unter (den Mauern von) Heliupolis habe ich (sie) gesehen“, und würde diesen Satz für eine Beischrift zu den Zelten Kuschans halten. Der Schreiber wäre alsdann vielleicht ein ägyptischer Jude oder wenigstens ein Jude, der eine Reise nach Ägypten gemacht hat, und er hätte einmal Beduinen vom Stamme Kuschan ausserhalb der Tore von Heliupolis lagern sehen. Bekanntlich ziehen arabische Beduinen in jenem Gebiet seit den ältesten Zeiten bis heute ein und aus. Eine Beischrift dieser Art war hier angebracht, weil eben Kuschan sonst nicht vorkommt. Übrigens ist dies nicht die einzige Beischrift von ganz persönlichem Charakter im alten Testament (vgl. z. B. zu Ps 40 7–9 oder zu Jer 31 26). Für das zweite Distichon werden uns nun in v. 8a drei Stichen angeboten, die auch ohne das Zuviel allerlei Bedenken erregen. Die beiden ersten lauten nach der Punktation wörtlich: ist auf Ströme entbrannt, Jahve, oder auf die Ströme dein Zorn? יהוה muss Vokativ sein, weil es sonst ליהוה heissen müsste. Was soll denn diese Doppelfrage bedeuten? Wenn auch manchmal die disjunktive Frage kaum einen logischen, vielmehr einen überwiegend rhetorischen Charakter hat, so wären doch zwei verschiedene Objekte des göttlichen Zorns zu nennen gewesen; der Artikel, den die Punktatoren vor das zweite נהרים setzen, bringt keinen fühlbaren Unterschied hervor. Nehmen wir vorläufig an, dass die beiden Stichen die ungehörige Verdoppelung des einen ursprünglichen Stichos vorstellen, so stehen wir vor der schwierigen Frage, was der Prophet mit Strömen oder den Strömen und mit dem Meer des vierten Stichos meint. Ströme giebt es ja in der Wüste Paran nicht; und wenn Jahve auf die armseligen Wasserläufe oder meinetwegen auch auf den Jordan, Arnon, Jabbok u. s. w. erzürnt ist, warum ist er erzürnt? und wie soll sich der Zorn äussern? Etwa darin, dass sie vom Gewitterregen anschwellen? Das wäre höchstens ein Schaden für die Umgebung, und übrigens kommt der Gewitterregen erst v. 10. Man könnte nun vielleicht nach dem Vorschlag von D. Müller die נהרים in הרים verwandeln, aber die Berge sind eigentlich v. 6 schon weitläufig genug behandelt, und was soll man dann mit dem Meer anfangen? Es bleibt, wie mir scheint, nichts anderes übrig, als in v. 8a eine halbmythische Redeweise zu sehen, eine Anspielung nämlich auf Jahves Kämpfe mit den chaotischen Mächten der Urzeit, die sein Werk, die eben geschaffene Erde, wieder zerstören wollten und darum von ihm gebändigt werden mussten. Diese feindlichen Mächte werden in zahlreichen Stellen nachexilischer Schriften bald „Fluten“, bald „Meer“ genannt (Jes 51 9 Hiob 38 8 ff. Ps 93 3 89 10 f.

7*Die Hütten Kuschans bebten,
Die Zelte des Landes Midian!
8**Gilt denn den Fluten dein Zorn,
Dein Überwallen dem Meere?

* *Unter Heliupolis habe ich sie gesehen (die Kuschanleute).*

** *Ist auf Fluten entbrannt, Jahve (dein Zorn)?*

---

104 6 f. u. s. w.). Gegen diese Mächte hat sich Jahve den Himmel als feste Burg erbaut (s. zu Ps 8 3), trotzdem bedrohen sie noch immer Jahves Schöpfung Ps 46 3 f., sodass er sie durch eine Wache beobachten lassen muss Hiob 7 12, und jedes Gewitter dient dazu, die unterirdischen Weltstürmer der Vorzeit in Furcht zu erhalten Hiob 26 3. An die spätere Lehre, dass kurz vor dem letzten Ende alle widergöttlichen Mächte noch einmal loskommen und einen letzten rasenden Sturm auf Gottes Welt versuchen werden, braucht unser Verfasser noch nicht zu denken; es genügt anzunehmen, dass ihm etwa die Stelle Jes 51 9 vorschwebte: rege dich, Arm Jahves, wie in der Urzeit, als du das Chaos besiegtest und die Wasser der Urtiefe trocknen liessest. Er sagt also: dein jetziges Auftreten ist so furchtbar und gewaltig, als wenn du jenem alten Prophetenwort und -Gebet folgen und deine und der Deinen Feinde auf einmal zerschellen wolltest; du ziehst gegen Alexander ins Feld wie gegen die Weltstürmer der Urzeit, darum erschrickt die Natur v. 6 und zittern die Zelte der Umwohner des Gottesberges v. 7, von dem aus du zum Kampf aufbrichst. Allerdings scheint diese Ausführung mehr rhetorischer Art und mehr ein poetischer Kunstgriff, die Schrecken der Theophanie zu malen, als ein dem Propheten wichtiger religiöser Gedanke zu sein, denn nachher tritt תְּהוֹם in einer Reihe mit Sonne und Mond auf, ohne etwas von ihrem halbmythischen Charakter zu verraten (v. 10 11). Dass wir aber jetzt drei statt zwei Stichen haben, scheint sich am einfachsten zu erklären bei der Annahme, dass der zweite und dritte Stichos ursprünglich sind, dass dann, da die erste Hälfte einer disjunktiven Frage doch nur selten mit אִם, gewöhnlich mit הֲ beginnt, die Variante הבנהרים beigefügt wurde, dass endlich jemand, vielleicht der liturgische Bearbeiter, die Variante durch Einsetzung des Vokativs יהוה und des bei אף gewohnten Verbs חרה zu einem selbständigen Stichos vervollständigte. Der Vokativ konnte ja nötig befunden werden, weil ausser in v. 2 von Jahve nur in der 3. pers. geredet wurde; die drei Stichen aber waren dem Liturgen willkommen, weil er mit ihnen wieder von v. 8 bis zum Sela in v. 9 seine sieben Stichen gewann. Im Übrigen muss nach meiner Meinung am Text nichts geändert werden. Der Artikel in בַּנְּהָרִים und in בַּיָּם ist richtig, denn es handelt sich nicht um irgendwelche Fluten, sondern um jene bekannten Fluten, die der Sitz der grossen widergöttlichen Mächte sind. Mit der Anrede an Jahve versetzt der Prophet sich und seine Leser mitten in die Vision. Die Erde wankt, die Berge zersplittern, die Zelte der Beduinen Parans beben: erneuern sich die Gigantenkämpfe der Urzeit? Bricht der jüngste Tag an? würde ein heutiger Dichter sagen können. Die Anrede wird von jetzt an festgehalten; mit der

כִּי תִרְכַּב עַל־סוּסֶיךָ
מֶרְכָּבְךָ יְשָׁאָה
9 עֶרְיָה תֵעוֹר קַשְׁתֶּךָ
שִׁפְעַת מַטּוֹת אַפֶּךָ

sechsten Strophe, V. 8b 9a, beginnt die Schilderung der eigentlichen Aktion Jahves; alles Vorhergehende war nur die Vorbereitung dazu. Das כִּי am Anfang wird gewöhnlich mit „dass“ wiedergegeben, doch empfiehlt sich dieser zu enge Anschluss von v. 8b an v. 8a nicht; man wüsste nicht, wo der mit diesem „dass“ fortgesetzte erschrockene Ausruf des Sehers aufhören soll, ob mit v. 9a oder 9b. Ich ziehe vor, v. 8b mit einem „denn“ kräftiger gegen die unmittelbar vorhergehende Frage abzusetzen und das so eingeleitete Distichon als Fortsetzung der gesamten vorhergehenden Schilderung aufzufassen. Warum erbebte die Erde, splitterten die Berge und sah es so aus, als ob eine Gottesschlacht entbrennen solle? Weil Jahve sich wirklich zur Schlacht anschickte, denn er „bestieg seine Rosse u. s. w.“ Eigentlich bestieg er den Wagen, denn Jahve reitet nicht, sondern fährt, darum können auch die Rosse im Plural stehen. Die drei folgenden Stichen haben manches Schwierige. Den zweiten hat sich die LXX dadurch erleichtert, dass sie ein „und“ vorsetzte, aber der Abschreiber des hebräischen Textes hat kein „und“ vorgefunden, und der von der LXX herausgebrachte Satz: „und dein Fahrzeug ist Rettung“ ist weder nach Form noch nach Inhalt brauchbar. Nicht viel befriedigender ist die Übersetzung: (und) deine Siegeswagen (bestiegst du), eigentlich: deine Wagen, die Sieg sind. Sieg oder Rettung kommt hier viel zu früh (s. v. 13); ausserdem kann Jahve doch nicht mehrere Wagen auf einmal besteigen. Gewaltsame Änderungen, die keinen Stein auf dem anderen lassen, hinter den Wagen einen Teil von v. 15b einflicken, aus ישועה einen oder vielmehr deinen Köcher, אַשְׁפָּתְךָ, machen, würde ich selbst dann nicht gern annehmen, wenn der Text unsers Büchleins stärker verderbt wäre, als er ist; denn der mit ihnen erzielte Satz: du führtest (auch תרכב wird in הִדְרַכְתָּ verwandelt!) deine Rosse ins Meer (aus על wird בַּיָּם gemacht!), deine Wagen in den Schwall der Wasser (aus v. 15), hat erstens mit dem hebräischen und griechischen Text nur noch eine ganz entfernte Ähnlichkeit und gehört jedenfalls viel mehr seinen glücklichen Erfindern als dem Propheten Habakuk, und giebt zweitens einen ganz unglaublichen Gedanken. Warum lässt denn Jahve seine Pferde ins Meer wandern? Ist das wirkliche Meer gemeint, so fragt man sich vergebens, was sie dort sollen; er selber will ja doch von Parans Bergen aus gegen den Feind seines Volkes zu Felde ziehen. Ist das Himmelsmeer gemeint, so ist die eben vorhergehende Frage, ob er dem Meere zürne, absurd, denn den Wolken des Himmels zürnt selbstverständlich der Himmelsgott nicht. Handelt es sich aber endlich um das chaotische Urmeer, so wäre der Ausdruck הדרכת, du lässest wandern, wunderlich verfehlt, der Vorgang selber ganz unvorstellbar und, was das Schlimmste ist, jene rhetorische Frage v. 8a bejaht, während sie natürlich nicht blos der Form nach, sondern auch dem Zusammenhang nach verneint werden muss, da eben Jahve jetzt keinen Krieg mit dem Chaos führt, sondern mit dem

Denn deine Rosse bestiegst du,
Dein Wagensitz erdröhnte,
[9]*Entblösst erschien dein Bogen,*
Der Schwarm deiner Zornesspeere.

רָשָׁע v. 13, dem „Volk, das uns befehdet" v. 16. Es ist doch wohl besser, sich mit dem im alten Testament vorhandenen mythologischen Stoff zu begnügen, wenn dessen Vermehrung so gewaltsame und ungeschickte Textänderungen nötig macht. Die Anspielung auf die urzeitliche Gottesschlacht v. 8a, die zu diesen Umdichtungen verführt hat, war nur ein poetisches Mittel, der Darstellung der Theophanie Farbe und Stimmung zu geben; und der wirkliche Text ist viel natürlicher, besser und schöner, als der mythologische Gallimathias, lässt sich auch ohne stärkere Änderung herstellen. Man muss davon ausgehen, dass die LXX mit ihrem ἡ ἱππασία σου augenscheinlich ein מֶרְכָּבָה ihrer Vorlage wiedergiebt, das in unserem hebräischen Text durch die Flüchtigkeit des Abschreibers mit dem gewöhnlicheren מרכבותיך vertauscht ist, dessen Plural durch סוסיך veranlasst sein mag. Alsdann sieht man fast sofort, dass in ישועה (oder nach sparsamer alter Orthographie ישעה) ein Verbum im Sing. masc. stecken muss, das Prädikat zu מֶרְכָּב ist. Hier bietet sich, da שעה nicht verwendbar ist, am natürlichsten Verb und Form יִשְׁאָה an: der Wagen krachte, toste. Das Nomen מֶרְכָּב kommt in doppelter Bedeutung vor, einmal als Wagen oder genauer Wagenpark (Kollekt.), zum andern als Wagensitz; nimmt man die erste, so wäre von der donnernden Fahrt die Rede, doch scheint die zweite besser zu dem vorhergehenden Stichos zu passen und auch das schönere konkrete Bild zu geben: als du dein Gespann bestiegest, krachte, erdröhnte der Wagensitz. Auch Homer belebt die Schilderung des Kampfes durch ähnliche Züge vom „eisernen" Rasseln, vom Erklingen des ehernen Bogens, dem Klirren der Beinschienen (s. bes. Il. V 837 ff.), bei Klopstock erklingen Jehovahs Thronsitz oder die goldenen Sitze der Engel, wenn sie erregt von ihnen auffahren. Mit dem Vorhergehenden ist dies Distichon wohl so zu verbinden: im himmlischen Gewölk, umgeben von seinem Feuerglanze, war Jahve vom Himmel niedergefahren zur Erde, die unter seinem Auftreten schwankte; am Gottesberge versammelten sich um ihn seine Heerscharen und bestieg er nun seinen Kriegswagen, der unter ihm erdröhnte. Jetzt kann also der Kampf beginnen. Darum wird nun auch im zweiten Distichon fortgefahren: blank und bloss zeigte sich dein Bogen. תֵּעוֹר, Niphal von עוֹר, kommt nur hier vor. Aber warum man diese Form nicht gelten lassen will und durch תֵּעָרֶה oder תֵּעָרֵר ersetzt, ist mir wieder unverständlich. An dem Verbum עוֹר, bloss, nackt sein, ist nichts auszusetzen vgl. zu c. 2 15; die Entblössung des Bogens, sein Herausnehmen aus der schützenden Hülle, passt doch viel besser als das Erregen oder Heben des Bogens und erst recht als das Leeren des Köchers, von dem gar nicht die Rede ist und der auch schwerlich ausgeleert, d. h. aus einer Schutzhülle herausgenommen (Jes 22 6) oder entleert wird, so lange man noch nicht schiesst. עָרְיָה verstärkt das Verbum תֵּעוֹר wie sonst ein infin. absol. s. Ges.-Kautzsch[26] § 113 w. Ob mit dem Bogen der Regenbogen gemeint ist, bleibe dahingestellt;

נְהָרוֹת תִּבָּקַע־אָרֶץ
10 רָאוּךָ [מַיִם] יָחִילוּ
יְזֹרְמוּ זֶרֶם עָבֹת
נָתְנוּ תְהוֹמֹת קוֹלוֹת

möglich ist es ja, da auch der Regenbogen קֶשֶׁת heisst, aber er kommt eigentlich nirgends als Kriegswaffe vor, sondern nur als Zeichen des Friedens oder der Majestät, dürfte, genau genommen, in dieser Dichtung auch nicht vorkommen, da „die Sonne ihren Aufgang vergass und der Mond zu Hause blieb“ v. 10 f.; letzterer Einwand ist freilich einem Dichter gegenüber nicht allzu ernst zu nehmen. Übrigens kann man auch die Rosse und den Wagen zwar mit physikalischen Grössen, etwa mit lichtumglänzten Gewitterwolken zusammenbringen, doch ist mir zweifelhaft, ob der Dichter selber damit zufrieden wäre. Für ihn sind wohl eher die Rosse besondere Wesen, ebenso gut, wie es die Feuerrosse sind, die einem Elisa zum Schutze dienen. In der alten Zeit „schreitet“ Jahve in die Schlacht, in der späteren Zeit „fährt“ er — warum? einfach deshalb, weil in der späteren Zeit die israelitischen Könige auf dem Kriegswagen fuhren, nicht deshalb, weil man inzwischen eine Mythologie für physikalische Erscheinungen erfunden hätte. Das alte Israel hat gar keine, das Judentum nur ein bischen erborgte poetische Mythologie; weder das eine noch das andere wäre von sich aus im Stande gewesen, Gewitterwolken ernsthafter Weise in Rosse oder Greifen zu verwandeln. Schwierig ist noch der vierte Stichos mit seinem שבעות und אמר. Ersteres Wort in שְׁבֻעַת zu verwandeln, nützt gar nichts, denn die מַטּוֹת, Stäbe, Stangen, sind gewiss keine Pfeile, und der Ausdruck: der Bogen ist „satt von Pfeilen“ wäre höchst sonderbar, da der Bogen doch immer nur einen einzigen Pfeil verschiesst. Die Übersetzung einiger griechischen Handschriften ἐχόρτασας βολίδας τῆς φαρέτρας αὐτῆς, wonach Nowack שבעת מטות אשפתך vermutet, lässt zwar für מטות auch die näherliegende Bedeutung Lanzen zu, aber אמר סלה hat doch gar zu wenig Ähnlichkeit mit אשפתך, und jene griechische Übersetzung ist eher ein interessantes Beispiel einer kühnen Konjektur aus alter Zeit, als ein Zeugnis für den ursprünglichen Text. Man verfällt wegen der Möglichkeit, dass קשת doch den Regenbogen bedeute, zunächst auf die Frage, ob nicht in dem שבעות ein שְׁבֻעַת enthalten und die sieben Ruten (מַטּוֹת), aus denen der Bogen zusammengefügt ist, oder dessen sieben Ausspannungen oder Neigungen, Krümmungen (מָטוֹת) gemeint seien. Aber es scheint mir, dass diese Ausdrucksweise eher bei einem griechischen als bei einem hebräischen Dichter anzutreffen sein würde; und wer weiss, ob überhaupt die Juden sieben Farben im Regenbogen gezählt haben; lassen wir das Rutensiebent lieber fallen. Ich ziehe vor, שִׁפְעַת מַטּוֹת, die Menge der Speere, zu schreiben; Speere führte wohl jeder Wagenkämpfer für den Nahkampf — die Pfeile sind für den Fernkampf, für die Eröffnung des Gefechts — eine grössere Zahl mit sich, da er vom Wagen aus den geworfenen Speer nicht so leicht wieder erhaschen konnte. Jetzt vermisst man noch ein Suffix, das dem von קשתך entspricht. Dies erhalten wir, wenn wir das unverständliche אמר in אַפֶּךָ verwandeln. Dabei bedeutet nur die Vertauschung von

Land spaltete sich zu Strömen,
10Dich sahn [die Wasser], bebten,
Die Wolken regneten Regen,
Es donnerten Ozeane.

מ mit פ eine nennenswerte Änderung, denn ר und ך sahen sich in der runden Schrift, wie viele Fälle beweisen, zum Verwechseln ähnlich.

Jahve hat den Kriegswagen bestiegen, den Bogen aus der Hülle genommen, die Speere neben sich bereit gestellt: jetzt muss die Schlacht beginnen. Soll der Prophet nun in homerischer Weise einen Kampf wie zwischen Ares und Diomedes schildern? Nein, das ist für einen jüdischen Schriftsteller des vierten Jahrhunderts nicht mehr möglich. Jahve hat keinen halbwegs ebenbürtigen Gegner, wenigstens nicht unter den Menschen; er kommt mehr als Rächer und Richter, denn als kriegführender Kämpfer, er ist ja der Herr der Welt, der Natur. Dazu widerstrebt es dem israelitischen Dichter, seine Gestalt und seine Taten allzu genau auszumalen, lieber wirkt er durch indirekte Schilderungen. So dient ihm der Aufruhr in der Natur, der sich während der „Schlacht Jahves" erhebt, dazu, Jahves Kämpfen zugleich darzustellen und zu verhüllen; nur v. 14f. zeigt uns für einen kurzen Moment Jahve im Kampfe.

Die siebente Strophe, V. **9**^{b} **10** (bis רום), beginnt, mit leisem Anklang an die Theophanien im Deboralied und Micha 1, den Aufruhr in der Natur zu schildern. Im ersten Stichos v. 9^{b} ziehe ich das Niphal תִּבָּקַע der LXX dem תְּבַקַּע der Punktatoren entschieden vor, denn in den beiden vorhergehenden und den sieben folgenden Stichen ist nirgends Jahve Subjekt; sie sagen nicht sowohl, was Jahve tut, als was geschieht, wenn er sich zu seinem Tun anschickt Auch weiss man nicht, wie man sich die Spaltung des Landes durch Jahve vorstellen soll, denn Ps 78 15 16, wo Jahve Felsen spaltet, um dem Volk Trinkwasser zu geben, kann man natürlich nicht vergleichen. Wo Jahves Kriegswagen über die Erde fährt, da spaltet sich das Land, wie in Micha 1 4 die Täler sich spalten, wenn Jahve auf die Erde herabfährt; es spaltet sich „zu Strömen", wie in Richt 5 5 die Berge fliessen, in Micha 1 zerfliessen. Allerdings ist die Vorstellung hier wohl etwas anderer Art als in Richt 5; wahrscheinlich denkt sich Habakuk, da er vom Regen erst später spricht, dass aus den Rissen des aufgespaltenen Landes das unterirdische Wasser hervorbricht, wie es nach dem Priesterkodex (Gen 7 11) bei der Sintflut geschah und übrigens in kleinerem Masse bei jenem Spalten der Felsen. Die folgenden drei Stichen wie auch die nächste Strophe sind in dem Fragment Ps 77 17–20 so ausgiebig ausgenutzt, dass uns von daher sogar eine nicht unwichtige Unterstützung zur Herstellung des etwas schadhaften Textes kommt. Stellen wir die drei uns zu Gebote stehenden Texte zunächst für den zweiten Stichos und den Anfang des dritten neben einander. Der hebräische Text im B. Habakuk bietet den bedenklichen Satz: ראוך יחילו הרים, der griechische hat dafür ראוך עמים יחילו זרמו, der in Ps 77 17: ראוך מים יחילו . . . . זרמו. Der Text von Ps 77 ist besser als der griechische im B. Habakuk, denn die Völker haben hier nichts zu schaffen (so wenig wie in v. 6), aber wenn man עמים als Schreibfehler oder

וּמִזְרָחוֹ נָשָׂה 11 שֶׁמֶשׁ
יָרַח עָמַד בִּזְבֻלָּה
לְאוֹר חִצֶּיךָ יְהַלֵּכוּ
לְנֹגַהּ בְּרֶק חֲנִיתֶךָ

Konjektur für מים ansieht, so stimmen sie miteinander gegen den hebräischen im Habakuk und haben wohl auch noch den Vorteil des besseren Metrums für sich. Den Ausschlag aber giebt zu ihren Gunsten der Umstand, dass nicht einzusehen ist, warum erst hier die Berge Jahve erblicken sollen, da sie doch schon längst vor seinem Blick zersplitterten (v. 6). Dagegen ist es ein vortrefflicher Gedanke, dass die aus dem Dunkel der Erde hervordringenden Wasser bei dem plötzlichen Erblicken Jahves erschrecken; man wird unwillkürlich an den Schrecken des Gottes der Unterwelt in der Ilias (Ges. 20 61 ff.) erinnert, wie Poseidon die Erde aufzureissen droht; vgl. noch Hiob 26 5. Ich nehme also für den zweiten Stichos den Text von Ps 77 17 an und meine, dass im Buch Habakuk die מים nur durch ein Schreibversehen in den folgenden Stichos geraten sind, wo man sie gut entbehren kann, da זֶרֶם מַיִם, ein Regen von Wassern, nicht viel mehr als ein unnützer Pleonasmus ist. Weiter aber lehrt die Vergleichung der Texte, wie die הרים hier plötzlich auftauchen können, die gewiss nicht rein willkürlich eingesetzt, aber auch nicht am Platz sind: der dritte Stichos nämlich ist sprachlich und metrisch defekt und bedarf des הרים oder vielmehr des Wortes, aus dem es verlesen ist, dies Wort aber bieten uns Ps 77 18 und die LXX mit ihrem זרמו oder vielleicht besser, dem Rhythmus zu Liebe: יְזֹרְמוּ. Endlich liefert uns zu dem יְזֹרְמוּ זֶרֶם Ps 77 das Subjekt, nämlich das dem unverständlichen עבר zu Grunde liegende עָבֹת (das masc. ist). Jetzt erkennt man auch die Disposition der Strophe: die beiden ersten Stichen reden von dem unterirdischen, aber nun ans Tageslicht gekommenen Wasser, der dritte von dem Wasser des Himmelsoceans, man darf erwarten, dass von diesem auch der vierte Stichos spricht. Der vierte ist ebenfalls in Unordnung; erstens fällt auf, dass תהום als masc. behandelt wird, da es doch femin. ist, und zweitens, dass קול ein Suffix hat. Der Verfasser von Ps 77 17 ff., der unsern Stichos etwas freier mit קול נתנו שחקים wiedergiebt, also unter תהום die himmlischen Gewässer versteht, hat jene Fehler vermieden, gebraucht übrigens vorher den Plural תהמות. Unter Berücksichtigung des Umstandes, dass von dem Worte רום nur ום zu der folgenden Strophe gehört, verbinde ich das ר mit קולו zu קולות (wiederholt werden in unserm Büchlein ר und ת mit einander verwechselt) und schreibe vorher תְּהוֹמוֹת נָתְנוּ: es gaben die Fluten Donner. Die קולות sind die Donnerschläge, die hier wie in Ps 77 von den Wolken ausgehen vgl. auch Ps 93 3 4; für die naive Naturbetrachtung lag es wohl überhaupt näher, den Donner von den Wolken abzuleiten als von den Blitzen, auf die nicht immer ein Donner folgt. Die Wolken donnern hier nicht wie in Ps 93, um mit Jahve zu kämpfen, aber auch nicht, um ihm zu helfen; vielmehr begleiten Regengüsse und Donner nur die majestätische Aktion Jahves als Zeichen der Erregtheit der Natur. Ein aus Furcht und Bewunderung gemischtes Gefühl überfällt bei solchem Hervortreten Gottes sowohl die „tote“

Und 11 *Sonne vergass den Aufgang,*
Mond blieb in seiner Wohnung;
Deine Pfeile gingen als Leuchte,
Als Licht der Blitz deiner Lanze.

Natur wie die Menschen und die Engel. Auch das neue Testament kennt das, wie z. B. das Erdbeben und die Sonnenfinsternis während der Kreuzesstunden Christi zeigen, ebenso die christliche Dichtung; am natürlichsten kommt dergleichen in der allerältesten Dichtung, wie z. B. in den Fragmenten des Siegesliedes über die Schlacht bei Gibeon, heraus, weil hier noch z. B. Sonne und Mond wirklich belebte Wesen sind, die übrigens die Furcht vor dem Schöpfer noch nicht empfinden (Jos 10 12 13).

Die achte Strophe, V. **10** (von רום an) **11**, sagt, dass auch Sonne und Mond von der allgemeinen Unruhe und Angst, die durch Jahves persönliches Erscheinen zum Kampf in der ganzen Natur hervorgerufen wurde, ergriffen waren, um dann zur Darstellung der Handlung Jahves überzuleiten. Der erste Stichos ist wieder gänzlich korrumpiert, aber im Anschluss an die von Nowack unter Berücksichtigung der LXX gemachten Vorschläge leicht wieder herzustellen. רום, von dem wir das ר schon verwendet haben, ist vom Ktib wohl im Sinne von מָרוֹם verstanden, kommt aber sonst nicht vor; ידיהו ist eine Unform; der Satz: „die Höhe erhob ihre Hände“ ist höchst sonderbar. Die LXX liest für die Konsonanten מידיהו ein מורהו vgl. c. 2 18; daraus scheint sich zu ergeben, dass sie unter jenen Konsonanten das zweite י nicht vorfand, das demnach vom Ktib hinzugesetzt sein wird, um einen künstlichen Dual mit Suffix, ידיהו, zu erzielen. Wir entnehmen den Konsonanten der LXX ein מְזָרְחוֹ und sehen dann נשא als Verballhornung oder als aramäische Orthographie für נָשָׂה an: und ihr Aufstrahlen vergass die Sonne. Der Verfasser hat sich unwillkürlich das Gewitter als ein nächtliches vorgestellt, das sich dann aber in den Tag hineinzieht; die Gestirne wagen sich nicht hervor, die Sonne, die es sonst drängt, ihre Bahn zu durchlaufen, vergisst in schreckenerfüllter Bewunderung der grossartigen Szene der Theophanie ihre Pflicht, und der Mond bleibt in seiner Behausung, die wir uns jenseits des Horizontes im Himmel zu denken haben werden (vgl. B. Henoch c. 72 ff.), leuchtet also auch nicht. Die Ausdrücke erlauben nicht, das Ausbleiben von Sonne und Mond für blosse Umschreibung ihrer Verdunkelung durch die Gewitterwolken zu erklären; beide Gestirne gelten dem Verfasser wenn nicht als belebte Wesen so doch als von Engeln geführte Lichtkörper, die ausbleiben können (vgl. Jes 40 27 B. Henoch 18 15 80 6). Freilich sind sie nicht mehr wie in Jos. 10 die lebhaft interessierten Zuschauer in den Gottesschlachten oder gar wie im Deboraliede (Richt 5 20) Jahves Mitkämpfer. Im zweiten Stichos ist vor זְבֻלָּה, wie zu sprechen sein wird, doch wohl ein בְּ verloren gegangen, denn עָמַד mit dem locat. könnte man kaum anders übersetzen als: er trat in die Wohnung, was weder dem ersten Stichos entspricht, noch eine vollziehbare Vorstellung ergiebt; die Flucht des Mondes vom Himmel hinweg hätte der Dichter doch wohl anders ausgedrückt. Das zweite Distichon wird wohl übersetzt: vor dem Licht deiner Pfeile, die da gingen

בְּזַעַם תִּצְעַד־אָרֶץ 12
בְּאַף תָּדוּשׁ גּוֹיִם
יָצָאתָ לְיֵשַׁע עַמֶּךָ 13
לְוֹשַׁע אֶת־מְשִׁיחֶךָ

usw. oder: bei dem Licht deiner Pfeile gehen sie fort, aber beides ist unrichtig. הָלַךְ heisst nicht fortgehen, sondern beständig gehen, hin und hergehen; es kann hier auch deshalb Mond und Sonne gar nicht zum Subjekt haben, weil beide, mindestens die Sonne, überhaupt nicht gehen, vielmehr zu Hause bleiben. Ferner kann zwar לְאוֹר bedeuten: vor dem Licht, obgleich ein nachexilischer Autor eher מִפְּנֵי geschrieben hätte, aber es ist ein abenteuerlicher Gedanke, dass Sonne und Mond sich vor dem Licht des Blitzes fürchten und deshalb zu Hause bleiben oder gar nach Hause gehen sollten. Der Verfasser von Ps 77 17ff. hat unsere Stelle natürlicher und richtiger verstanden; er umschreibt sie mit dem Satz: Blitze erleuchteten den Erdkreis. Das הָלַךְ ersetzt er durch das pathetischere הִתְהַלָּךְ (vgl. Hiob 37 12). Das לְאוֹר, לְנֹגַהּ bedeutet: zu einem Licht, als Leuchte, nämlich gleichsam als Ersatz für das ausbleibende Licht von Sonne und Mond, fliegen jetzt Gottes Pfeile, die Blitze, durch die Lüfte; לְ kommt oft genug in diesem Sinne vor, und unsere Stelle ist ja doch der Stelle Jes 60 19 mit ihrem לאור und לנגה so ähnlich, dass man sie für eine Nachahmung halten könnte, wenn das bei so einfachen Sätzen nötig wäre. Der Singular חניתך ist ganz in der Ordnung: Pfeile verschiesst Jahve eine Menge, die Lanze nimmt er bisweilen zur Hand, um einen nahen Feind zu durchbohren (v. 14). Welche physikalische Erscheinung sie etwa im Unterschied von den Pfeilen oder Blitzen vorstellt, darüber braucht man sich bei dem Dichter den Kopf so wenig zu zerbrechen wie bei den Rossen und dem Wagen und sogar dem Bogen. Die Suffixe von חציך und חניתך haben unsere Aufmerksamkeit wieder von der Natur auf die Person Jahves gelenkt. Warum tritt er so furchtbar auf, wem gelten seine Pfeile? In den acht Strophen v. 2–11 ist noch nichts darüber gesagt, zu welchem Zwecke Jahve, wenn sich nun „inmitten der Jahre“ das Gesicht erfüllt, auf der Erde erscheinen wird.

Die neunte Strophe, V. **12 13**[a], giebt auf diese Frage im ersten Distichon zunächst eine allgemein gehaltene Antwort: Jahve schreitet im Grimme (Cod. Alex. der LXX übersetzt ein וַעֲמָךְ und אַפְּךָ, was vielleicht besser ist) über die Erde und „drischt“ Völker; sein Kriegswagen fährt wie ein Dreschwagen über sie hin. Welche Völker gemeint sind, wird erst in der folgenden Strophe angedeutet. Eigentlich ist ja nur ein bestimmtes Volk gemeint, das Volk, „das uns befehdet“ v. 16[b]; will man den Plural nicht als poetische Verallgemeinerung ansehen (vgl. Gen 21 7: Sara säugt Kinder), so kann man noch an die Verbündeten Alexanders denken, an all die wilden Völker, die aus גֹּמֶר c. 2 9 hervorgebrochen sind, und an alle Völker sonst noch, die von Feindschaft gegen Jahves Volk erfüllt sind. Diese Auffassung scheint dadurch nahegelegt zu werden, dass der Dichter von der Erde überhaupt spricht. Es ist möglich, dass ihm etwas von dem vorschwebt, was man sonst Weltgericht nennt; die geweissagte Katastrophe geht ja alle Völker an, obgleich nicht alle gerichtet

[12]Du schrittest im Grimm durch die Erde,
Zertratest im Zorne Völker,
[13]Zogst aus deinem Volk zu Hülfe,
Zu helfen deinem Gesalbten.

und bestraft werden. In der Tat hat die Prophetie und die Apokalyptik, von Jesaia bis auf das letzte Pseudepigraphon, regelmässig das Endgericht, die entscheidende Krisis der Weltgeschichte, an die Vernichtung der jeweils herrschenden Weltmacht angeknüpft; immer steht die ideale Zukunftsgeschichte mit der erlebten Geschichte im Zusammenhang und wird das eschatologische Dogma von den Interessen der Gegenwart beeinflusst. Die grossen Zukunftsgedanken der israelitischen Religion sind zwar keineswegs blos aus der Unzufriedenheit mit der geschichtlichen und materiellen Lage des Volkes entsprungen, vielmehr zu ihrem besten Teil aus dem sittlich religiösen Bewusstsein von der Unzulänglichkeit der inneren Zustände und der Notwendigkeit einer höheren Stufe der Religion und Ethik hervorgegangen, aber sie hätten sich schwerlich zu der Idee des grossen Enddramas verdichtet, wenn nicht die welterobernden Völker von Assur bis auf Rom das Jahvevolk vor die Bühne der Weltgeschichte gestellt und einen Akt nach dem anderen vor seinen Augen abgespielt hätten, von denen jeder Akt den vorhergehenden überbot und jedesmal dem ungeduldigen Zuschauer notwendig als der letzte erschien. So schwebt wohl auch hier der eschatologische Gedanke über den Betrachtungen, die unser Prophet den Anfängen der griechischen Weltmacht widmet. Indessen beherrscht ihn doch noch mehr die Angst und Not und Entrüstung der Gegenwart, und der dringende Wunsch nach Rettung aus der gegenwärtigen Bedrängnis raubt ihm die Ruhe und die Fähigkeit zu einer kühleren, dogmatischen Behandlung der Lage. Warum ist Jahve „ausgezogen"? Um vor allen Dingen dem Volk des Propheten, vielmehr seinem eigenen Volke Rettung zu bringen v. 13a. Darum zertrat er, was ihm vor Augen kam! Sein Grimm und Zorn galt nicht sowohl der allgemeinen Verderbtheit der Menschen als dem Bedränger der Seinigen. Dass in v. 13a das Wort ישע zweimal dicht hinter einander vorkommt, ist schon an sich nicht angenehm; im zweiten Stichos ist aber das Nomen ישע wider alle Möglichkeit mit dem accus. verbunden; es ist daher entweder יְשֻׁעַת (für ישע את) oder besser nach der LXX mit Wellhausen u. a. לוֹשַׁע, kontrahiert aus לְהוֹשִׁיעַ, zu schreiben. Neben dem Volke Jahves wird bemerkenswerter Weise sein Gesalbter als Objekt seines rettenden Einschreitens genannt. Jahves Gesalbter ist weder sein Volk, das niemals so genannt wird oder so genannt werden konnte, noch ein Prätendent auf den Königsthron, der erst noch gesalbt werden müsste, noch gar der Messias, dessen Erwähnung in diesem Zusammenhang anzunehmen ebenso absurd wäre, wie etwa in Ps 2, weil doch vor der Rettung dieser zukünftigen Grösse erst von ihrem Vorhandensein hätte gesprochen werden müssen; es ist vielmehr ganz einfach das Haupt des Volkes, also der Hohepriester, wenn das Gedicht aus der Zeit Alexanders des Grossen stammt, sonst eben, wenn es ein paar hundert Jahr älter oder jünger ist, ein König. Wenn Alexander überhaupt den Hohenpriester Jaddua besucht

מָחַצְתָּ רֹאשׁ מִבֵּית רָשָׁע
עָרוֹת יְסוֹד עַד־צַוָּאר
[14]נָקַבְתָּ בְמַטֵּהוּ רֹאשָׁיו
פְּרָזָיו יְסֹעֲרוּ לָזוּ
[14b]יַצְפִּינוּ עָרִיצִם מְכָמָר
לֶאֱכֹל עָנִי בַּמִּסְתָּר

hat, so hat entweder Habakuk den Besuch noch nicht erlebt oder dieser ist ganz anderer Art gewesen als Josephus ihn darstellt. Nach c. 1 10 sind ja für den Weltstürmer die Könige und Volkshäupter nur ein Spott. Mit diesem „ruchlosen" Weltstürmer beschäftigt sich jetzt endlich, kurz vor dem Schluss der Vision, der Prophet in

der zehnten Strophe, V. **13b 14**. Hier haben wir den Höhepunkt des Gesichts, das Hauptziel des Auszugs Jahves. Der Text ist in v. 14 mit einem fremdartigen Zusatz belastet und weist im Anfang ziemlich starke Differenzen zwischen der hebräischen und der griechischen Version auf, wobei erstere im Recht zu sein scheint. Allem Anschein nach war in der Vorlage der LXX מבית durch ein Versehen ausgefallen und dann am Rande nachgetragen und zwar in der Form במות; der Übersetzer verteilte diese Konsonanten so, dass er ב vor ראש und מות hinter רשע setzte. Ob dann weiter das סָחַפְתָּ, das er statt מחצת übersetzt, in seiner Vorlage stand oder auf seiner Konjektur beruht, ist nicht zu entscheiden; jenes aramäische Wort passt übrigens auch zu unserem hebräischen Text ebenso gut wie מָחַצְתָּ, das, wenn es ursprünglich ist, einen prägnanten Sinn hat: du hast zerschellt und heruntergeworfen (letzteres wäre eben סחפת) die Spitze, den Giebel oder die First, vom Hause des Frevlers. Dass es sich um das Bild vom Hause handelt, ראש also dessen Spitze und nicht etwa das Oberhaupt einer Familie oder Völkerschaft bedeutet, zeigt die Fortführung des Bildes im zweiten Stichos. Warum übrigens das schöne Bild des ersten Stichos durch Entfernung von ראש מ zerstört werden muss, begreife ich nicht; wenn das nochmalige Vorkommen von ראש im zweiten Distichon der Grund davon ist, so kann man es ja dort, wo es ohnehin nicht ganz fehlerfrei ist, korrigieren, etwa in חָמָשׁ; indessen hat es ja in v. 14 einen anderen Sinn. In v. 13b steht es in einem schönen Gegensatz zu dem יסוד, dem Fundament; dazu pflegt ja auch ein Blitz zuerst den Giebel oder die First eines Hauses zu treffen. Was die Wahl des Bildes betrifft, so muss man nicht vergessen, dass wir es mit einer Vision zu tun haben; in der Vision konnte die feindliche Königsmacht sich dem Auge des Sehers gar nicht plastischer darstellen, als in dem Bild eines Hauses. Übrigens hat der Verfasser schon dasselbe Bild in c. 2 9 10 gebraucht. רָשָׁע hält die LXX mit Unrecht für ein Kollektiv; der Ruchlose, der hier gemeint ist, hat ja v. 14 Offiziere unter sich und ist ohne Zweifel identisch mit dem רָשָׁע und בּוֹגֵד der beiden ersten Kapitel. Im zweiten Stichos ist עָרוֹת wohl als inf. absol. anzusehen (vgl. zu der Form Ges.-Kautzsch[26] § 75 n. aa), der das Verbum finit. ergänzt wie ein Gerundium im Ablativ; er ist um so weniger in ein Perfekt zu verwandeln, als gerade so am besten gemalt wird, wie Jahve mit einem Blitzschlag das ganze Haus vom Dach bis zum

Zerschelltest des Frevlers Hausfirst,
Aufreissend den Boden mannshoch,
[14]*Durchbohrtest sein Haupt mit dem Speere,*
Ihm wurden versprengt seine Führer.
[14b] *Tyrannen verstecken ein Netz,*
Im Versteck zu fressen den Armen.

Fundament zerstört. Für יסוד hat die Vorlage der LXX מוסד gehabt, woraus der Übersetzer מוסר machte; das führt auf עָרוֹ מוֹסָד, das eigentlich besser ist als der Konsonantentext des Ktib, da damit jene unregelmässige Form des inf. abs. verschwindet. Wenn עַד־צַוָּאר, das auch die LXX hat, richtig ist, so wird es ein volkstümlicher Ausdruck wie unser mannshoch sein: Jahves gewaltiger Blitz reisst ein so tiefes Loch in die Fundamente des Hauses, dass ein Mann darin stehen könnte. Oort will dafür עַד־צוּר, bis zum Felsen hinab, auf dem die Fundamente aufliegen; die Abschreiber hätten das dann als עַד־צַוָּר gelesen (nach Jes 8 8 30 28). Aber warum behielten sie צור nicht bei? Im zweiten Distichon ist das Suffix von מטיו handgreiflich falsch, aber auch מַטֵּיךָ als Plural schwerlich richtig, da in v. 8 der Plural מַטּוֹת lautet; Jahve wird ja wohl auch nicht — wie Joab 2 Sam 18 14 — mehrerer Lanzen bedürfen, um den Ruchlosen doch ganz sicher zu töten, daher genügt בַּמַּטֶּה oder בְּמַטֵּהוּ; letzteres ist vorzuziehen, weil der Abschreiber מטיך als Singul. gemeint haben kann vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 93 ss. Weiter liest der hebräische Text רֹאשׁ פְּרָזָו, der griechische רָאשֵׁי פ'; beides ist insofern unrichtig, als das zweite Wort zum folgenden Stichos gehört, aber aus dem griechischen Text ergiebt sich leicht das erforderliche רֹאשׁוֹ, sein, des Frevlers, Haupt. Der vierte Stichos soll nach dem hebräischen Text lauten: sie (seine Führer) stürmen (oder: die da stürmen), mich zu zerstreuen; das liefert erstens einen kaum zu skandierenden Stichos, zweitens einen vollkommen sinnlosen Satz und macht drittens den Rest von v. 14 unverständlich. Die LXX liest יְסֹעֲרוּ לוֹ und weist den grössten Teil von להפיצני dem folgenden Satz zu, das ist in mehrfacher Beziehung besser. Bevor man zu einer Entscheidung kommt, muss man sich mit der zweiten Hälfte des Verses auseinandersetzen. Im Hebräischen ist sie nicht vernünftig zu übersetzen; wörtlich heisst es: ihr Frohlocken ist gleichwie; zu fressen den Elenden im Versteck. Die LXX hat den Satz: sie werden ausbreiten ihre Seile wie einer, der da frisst u. s. w. Vielleicht tun wir am besten, den hebräischen, den griechischen und den zu vermutenden ursprünglichen Wortlaut unter einander zu setzen:

griechischer Text: לוֹ יִפְצוּ עֲבוֹתָם כְּמוֹ אֹכֵל
hebräischer Text: לַהַפִּיצֵנִי עֲלִיצָתָם כְּמוֹ לָאֳכֵל
ursprünglicher Text: לוֹ יַצְפִּינוּ עָרִיצִים מִכְמָר לָאֳכֵל

Wenn meine Annahme in Betreff des ursprünglichen Wortlauts richtig ist, so steht dieser dem hebräischen Text etwas näher als dem griechischen. Im hebräischen ist in den beiden mittleren Wörtern ein ת aus einem ם, sowie ein ו und ein ל aus einem ר verlesen; diese Schreibversehen zogen die Konjektur להפיצני für das ursprüngliche לויצפינו nach sich und die Verbindung des er-

15 דָּרַכְתָּ בַיָּם סוּסֶיךָ
בְּחֹמֶר מַיִם רַבִּים
16 שָׁמַעְתִּי וַתִּרְגַּז בִּטְנִי
לְקוֹל צָלְלוּ שְׂפָתָי

ratenen Wortes mit dem Vorhergehenden. Das ursprüngliche Distichon beginnt mit יצפינו und lautet: Es verstecken die Gewalttätigen ein Netz, Zu fressen den Elenden im Versteck. Dass dies Distichon nicht in unser Gedicht gehört, leuchtet ohne Weiteres ein; es stammt aus irgend einem Psalm und ist hier wider die Absicht dessen, der es an den Rand schrieb, in den Text aufgenommen. Warum es gerade hier in den Text geraten ist, da es doch eher ein Randzitat zu c. 1 15–17 hat sein sollen, weiss ich nicht, da ich die Beschaffenheit des alten Manuskripts nicht kenne; vielleicht war es der Länge nach am unteren Rande der Handschrift hingeschrieben und berührte sich da zufällig mit c. 3 14. Dass der liturgische Bearbeiter von c. 3 es noch nicht vorgefunden zu haben scheint, ist schon zu c. 3 2b bemerkt worden. Nach Entfernung dieser Beischrift lautet nun der vierte Stichos unserer Strophe: פָּרָיו יִסָּעֲרוּ לוֹ, seine Führer wurden ihm fortgestürmt, ein Satz, der dem Sinne nach an Jes 31 9 erinnert und zu unserem Zusammenhang ausgezeichnet passt. Das Wort פרז ist freilich dunkel; man muss sich hauptsächlich auf die LXX verlassen, die es hier und Richter 5 7 mit δυνάστης, δυνατός wiedergiebt. Jedenfalls ist ein solcher Begriff hier durchaus am Platze; wurden c. 2 15ff. schon die ἑταῖροι erwähnt, die hochadligen Zechkumpane Alexanders, so verdienten an unserer Stelle die Feldherrn und Obersten, von denen manche nachher selber die Krone getragen haben, erwähnt zu werden, weil es sich hier um die Schlacht handelt. Auch sind die Bewohner der vom macedonischen Heer durchzogenen oder berührten Landschaften mit ihnen öfter in unliebsame Begegnungen gekommen als mit Alexander selber und mögen manchem hochfahrenden oder gewalttätigen Taxiarchen oder Ilarchen eine spezielle derbe Lektion gewünscht haben. So haben wir nun folgenden Gang der Darstellung: um sein Volk zu retten, zerschlägt Jahve die Königsmacht Alexanders vom Dach bis zum Fundament, denn erstens durchbohrt er den Ruchlosen selber mit seinem Speere, zweitens stürmt er seine Obersten hinweg — was er drittens tut, wie er „das Fundament entblösst", sagt die folgende

elfte Strophe, V. **15 16**a (bis שפתי), in ihrem ersten Distichon v. 15, das leider wieder nicht ganz heil überliefert ist, aber leicht wiederhergestellt werden kann. Der Satz: du tratest deine Rosse ins Meer, ist natürlich Unsinn; man erwartet hier nicht mehr, noch einmal etwas von Jahves Rossen zu hören, deren einmalige Erwähnung in v. 8 vollkommen genug ist. Aber man hilft dem Textschaden nicht dadurch ab, dass man v. 15 einfach für eine Variante zu v. 8b erklärt oder ihn gar mit einigen Änderungen und Umdeutungen in v. 8b setzt, der selber erst zur Aufnahme des fremden Gastes gehörig bluten muss. Was sind das für Varianten, die in einem halben Dutzend Wörtern nur ein Wort mit einander gemein haben, und welches Zutrauen verdient ein Text, der auf so gewaltsame Weise hergestellt ist! Um das Unglück voll zu machen, ist

[15]*Du stampftest ins Meer seine Rosse,*
In den Schlamm der vielen Wasser!
[16]*Ich hört' es, da bebte mein Leib,*
Es gellten beim Schall meine Lippen.

---

das eine Wort, das in beiden „Varianten" vorkommt, in v. 15 noch falsch geschrieben, sodass ohne die Flüchtigkeit des Abschreibers nicht einmal diese Übereinstimmung vorhanden wäre. Um den Fehler zu finden und zu heilen, muss man zunächst skandieren; man sieht dann, dass der erste Stichos von v. 15 an einem Überfluss, der zweite an einem Mangel laboriert, der erste also dem zweiten etwas abzugeben hat. Die Ausgleichung wird erzielt, wenn man סוּסָו בחמר für סוסיך חמר liest. Nicht von Jahves Rossen, sondern von denen des רשע spricht v. 15, die werden ins Meer geworfen. Die Reiterei des fremden Volkes wird schon c. 1 8f. besonders hervorgehoben; sie scheint auf den Verfasser am meisten Eindruck gemacht zu haben, ist wohl auch den abseits vom Heereszug wohnenden Völkerschaften am meisten zu Gesicht gekommen. Auch in älteren Dichtungen werden Reiter und Kriegswagen gern als die am meisten zu fürchtenden Gegner genannt; in jüngeren gelten sie als die vornehmste Kriegswaffe der Feinde des Jahvevolkes vgl. z. B. Ps 20 8. Unserem Dichter schwebt vielleicht das berühmte alte Distichon Ex 15 21 vor: „das Ross und seinen Reiter stürzte er ins Meer", aber natürlich ist darum nicht „klar, dass hier von der Zerschmetterung Pharaos die Rede ist", denn um diesen alten Herrn brauchte dem Dichter der Leib nicht mehr zu zittern und Wurmfrass in die Gebeine zu fahren. Die Vorstellung, dass die feindlichen Reiter ins Meer geworfen werden, legt wieder die Vermutung nahe, dass Habakuk sein Buch geschrieben hat, als Alexander nach seinem Aufenthalt in Ägypten an der Mittelmeerküste heraufzog, um dem Darius im fernen Osten die letzte Schlacht zu liefern. Der Ausdruck: eine feindliche Armee in den Fluss, ins Meer werfen, wird noch heute angewendet, natürlich nicht im buchstäblichen Sinne. Das Verbum דָּרַךְ, vom Treten der Trauben in der Kelter gebraucht, dient öfter zur Schilderung des Niedertretens eines Feindes und alterniert Jes 63 3 mit רָמַס; ist der Text hier richtig, so hat der Verfasser das Bild für ebenso bekannt angesehen wie etwa das Bild vom Dreschen v. 12 oder doch als ohne Weiteres verständlich. Wer trotzdem Anstoss daran nimmt, vielleicht wegen der Konstruktion: ins Meer hineintreten, der kann etwa הֹרַדְתָּ dafür lesen; das רכבת der LXX wird auf Konjektur beruhen, spricht aber vielleicht für ursprüngliches רָמַסְתָּ, das freilich ebenso gut Annahme prägnanter Konstruktion erfordern würde wie דרכת. Für חֹמֶר hat man wohl nur deswegen an dieser einzigen Stelle die Bedeutung „Schwall" angenommen, weil man glaubte, es sei von Jahves Rossen die Rede. Aber das Wort bedeutet sonst immer Schlamm, Kot, wie טִיט, neben dem es z. B. Jes 41 25 steht; auch die LXX, die es c. 2 15 zu lesen glaubt (für חמת), versteht es so. Der Verfasser stellt sich vor, dass das Meer, wenn Jahve ein ganzes Heer mit Ross und Wagen hineinstürzt, in einen schmutzigen Brei verwandelt werden muss, wie das bei kleineren Gewässern der Fall wäre; übrigens heisst es ja Jes 57 21, die רשעים seien wie das auf-

יָבוֹא רָקָב בַּעֲצָמַי
וְתַחְתַּי יִרְגַּז אֲשֶׁרִי
אַאֲנַח לְיוֹם צָרָה
לַעֲלוֹת לְעַם יְגוּדֵנוּ

gewühlte Meer, dessen Wellen Schlamm und Kot aufwühlen — vielleicht hat unser Dichter an diese Stelle gedacht. Statt dass man also für חמר hier eine besondere Bedeutung ansetzen muss, ist umgekehrt das Wort ein weiterer Beweis dafür, dass סוסיו zu lesen ist und dass v. 15 an der rechten Stelle steht. Weiter war das Hinabstürzen des feindlichen Heeres ins Meer von einem gewaltigen Getöse begleitet v. 16, und wie Jer 49 21 (50 46) das Orakel über Edom mit den Worten schliesst: vom Schall ihres Sturzes erdröhnte die Erde, so wird auch hier durch das Getöse der Schluss der Vision herbeigeführt; dieselbe Wirkung hat in Jes 21 9 der gehörte laute Ruf. Eine ganze Reihe von Bildern ist an dem Seher vorübergegangen, aber der Schlussakt enthielt die grösste Steigerung. Der Feind ist im Meer verschwunden, auch Jahve ist verschwunden — der Vorhang ist gefallen, das Drama zu Ende. Nun kommt der Visionär zu sich selbst zurück. Aber freilich kehrt er nicht sofort einfach in den Zustand vor der Vision zurück; er ist vor der Hand geistig und körperlich aufs Tiefste erschüttert wie der Verfasser von Jes 21 1ff. Schon Hesekiel und dann wieder spätere Apokalyptiker reden oft von den schweren Nachwirkungen der visionären Zustände, und zwar muss es nicht der Inhalt des Gesehenen sein, der sie hervorbringt, vielmehr sind sie die Symptome einer starken Alteration des Nervenlebens und den Nachwirkungen eines epileptischen Anfalls oder kataleptischen Zustandes verwandt. Hier ist ja freilich auch der Inhalt des Gesehenen geeignet, den Seher in die höchste Erregung zu versetzen, die dann die tiefste Depression zur Folge haben musste. „Auf den Schall gellten meine Lippen“ wird nichts anderes bedeuten, als dass der Seher in dem Augenblick, wo er das feindliche Heer mit ungeheuerem Getöse ins Meer stürzen sah, einen gellenden Schrei ausstiess. Er dachte in diesem aufregenden Moment nicht daran, dass es die ruchlosen Feinde waren, die so furchtbar untergingen; es waren doch eben Menschen. Ebenso ergreift den Verfasser von Jes 21 1ff. das stärkste Entsetzen über die plötzliche Katastrophe Babels, obwohl Babel sein Volk „gedroschen“ hat. An anderen Stellen hat man eher den Eindruck der künstlichen Nachahmung (vgl. zu Jer 47 6). Gerade der Schrei scheint auch die kataleptische Erstarrung aufzuheben.

Die letzte, zwölfte Strophe, V. **16**$^{b\ c}$, malt zunächst noch die Nachwirkungen des visionären Erlebnisses weiter aus. Morschheit kam in seine Gebeine, seine Glieder versagten ihm den Dienst; die motorischen Nerven sind immer noch halbwegs gelähmt. Dass der zweite Stichos nicht in Ordnung ist, zeigt schon das Metrum; ausserdem kann der Satz: unter mir zitterte ich, kaum etwas anderes besagen als: an dem Platz, wo ich stand, zitterte ich, aber auf den Platz kommt nichts an; endlich ist das folgende אֲשֶׁר, das um des Metrums willen noch hierher gezogen werden muss, unverständlich, wäre

Morsch wurden meine Gebeine,
Und unter mir bebte mein Schritt:
Ich seufz' ob der Notzeit, die nun
Dem Volk kommt, das uns befehdet.

übrigens auch im folgenden Stichos nicht zu brauchen. Man muss natürlich mit anderen Exegeten lesen, תַּחְתַּי יִרְגַּז אַשְׁרִי: mein Schritt unter mir zitterte, meine Beine konnten mich nicht tragen. Wieder einmal ist א und י vertauscht und das Suffix י, das der Abschreiber wohl nicht aussprach, weggelassen. So passt der zweite Stichos zum ersten und zeigt auch, dass man nicht etwa רָקָב durch das viel zu starke רַעַד ersetzen darf. Das zweite Distichon hat nur einen Fehler, aber einen starken. אָנוּחַ, „ich ruhe" oder „werde ruhen", giebt keinen Sinn, lässt sich auch nicht recht mit לְיוֹם verbinden, das doch nicht heisst: „an dem Tage" (בְּיוֹם), sondern entweder: „auf den Tag" oder: „ob des Tages"; die Stelle 1 Sam 25 9, wo man נוּחַ mit schweigen, abwarten, es dabei lassen übersetzt, ist doch wohl verderbt. אֶנָּחֵם, das man vorgeschlagen hat, geht nicht an, denn der Prophet ist nicht betrübt, dass er sich trösten müsste, sondern nur verstört und angegriffen; er muss ja wünschen, dass der ruchlose Feind seines Volkes unschädlich gemacht werde, und das Gesicht hat ihm die Rettung angekündigt. Ein Wort wie אֶחַכֶּה, ich will auf den Tag harren, würde vielleicht passen, doch sieht es dem אנוח nicht sehr ähnlich. Der Ausdruck „Tag der Drangsal" scheint mir anzuzeigen, dass der Seher immer noch unter dem Eindruck der fürchterlichen Katastrophe steht, die das feindliche Heer getroffen hat oder vielmehr demnächst treffen wird und die dem Volk, das es ausgesandt hat, weitere Züchtigungen von Seiten Jahves androht. Ich halte daher אנוח für verschrieben aus אֶאֱנַח, ich stöhne, seufze, „ob des Tages der Drangsal". לַעֲלוֹת ist konstruiert wie לַחֲלוֹף in Jes 21 1: der Tag, der heraufzuziehen ist, der heraufziehen will dem Volk, das uns angreift. Wie der Verfasser von Jes 15 16 mit Moab, obwohl er das Volk nicht liebt, klagt und weint (c. 16 9), so seufzt hier der Seher über das Schicksal, das nach dem Gesicht dem feindlichen Volk bevorsteht. Der Ausdruck entspricht also den vorhergehenden Äusserungen über seine körperliche und geistige Erschütterung und schliesst das Gedicht von der Vision in befriedigender Weise ab. Für יגודֶנּו liest man, da der modus energ. vor pluralischem Suffix nicht vorzukommen scheint, wohl vorsichtiger יגודֵנוּ.

Das Gedicht ist sehr ausführlich, darin verschieden von der Vision in c. 2 1–3, aber doch so beschaffen, dass wir am Schluss den Eindruck einer einfachen, natürlich und klar geordneten, in sich zusammenhangenden Bilderfolge haben, die keine Verwirrung in dem Leser hinterlässt. Es fragt sich nun, ob der Verfasser etwas wirklich Erlebtes berichtet oder ob er seine Hoffnungen und Erwartungen blos in das Gewand der Prophezeiung kleidet und sich solcher technischen Mittel und Stilformen bedient, wie sie oft von den Apokalyptikern, z. B. in den Sibyllinen, offenbar kunstmässig und ohne psychische Unterlage angewandt werden. Diese Frage vollkommen sicher zu entscheiden, sind wir schwerlich im Stande; jedes Urteil wird in solchen Dingen

כִּי־תְאֵנָה לֹא־תִפְרָה 17
וְאֵין יְבוּל בַּגְּפָנִים
יְכַחֵשׁ מַעֲשֵׂה־זָיִת
שְׂדֵמוֹת לֹא־עָשָׂה אֹכֶל
נִגְזַר מִמִּכְלָה צֹאן
וְאֵין בָּקָר בָּרְפָתִים

einen subjektiven Beigeschmack haben. Indem ich mich von dem Eindruck leiten lasse, den das ganze Buch auf mich macht, komme ich zu der Meinung, dass der Verfasser Erlebtes berichtet, dass er nach seiner Überzeugung in einem ekstatischen Zustand Jahve hat persönlich erscheinen und das feindliche Heer vernichten sehen. Damit ist nun erstens nicht gesagt, dass diese seine Vision einen objektiven, von der Psyche des Sehers unabhängigen Vorgang zur Ursache habe. Vielleicht hat man das Recht, sie als eine starke sogenannte Halluzination zu bezeichnen und diese ausser aus der psychischen Veranlagung des Verfassers noch psychologisch aus der starken Spannung seines Gemüts und aus seinen anerzogenen, ihm in Fleisch und Blut übergegangenen religiösen und speziell eschatologischen Anschauungen zu erklären. Dass diese subjektiven Faktoren bei ihm zu visionären Zuständen führten, ist um so weniger auffällig, als er nach c. 2 1-3 seine abnorme Veranlagung als eine ihm von Gott verliehene Sehergabe auffasste und ohne Zweifel öfter solche Erlebnisse hatte, ja nach dieser Seite hin auch seinen Volksgenossen bekannt war. Zweitens aber schliesst die Annahme einer tatsächlichen Halluzination und der subjektiven Wahrhaftigkeit des Berichteten nicht die Möglichkeit, nicht einmal die Wahrscheinlichkeit aus, dass die Bilder, die in jener ekstatischen Stunde an dem Seher vorübergingen, in der Vision selber dunkler und verworrener waren, als sie jetzt vor uns stehen, dass er sie also in der schriftstellerischen Wiedergabe bewusst und unbewusst geordnet, in deutlichere Form gebracht, sogar ergänzt haben kann, wie es mancher Mensch mit seinen Träumen macht, wenn er sie anderen erzählt. Hin und wieder liegt doch offenbar sogar Ausschmückung oder wenigstens subjektive Ausdeutung vor — oder waren es wirklich die Pest und die Seuche, die er in Jahves Zuge marschieren sah, sind Sonne und Mond die Wesen, für die er sie hält? Es ist eben bei „Gesichten“ nicht blos zu fragen, ob sie wahr oder erdichtet seien, sondern es ist auch zwischen dem objektiv und subjektiv Erlebten einerseits und der eigenen Auffassung und Deutung des Sehers andererseits wohl zu unterscheiden, auch die Mitwirkung seiner gestaltenden Phantasie im Auge zu behalten. Die Deutung und die uns daraufhin gebotene Weissagung kann völlig falsch sein und, wie in unserem Fall, durch die Nichterfüllung Lügen gestraft werden, ohne dass man deswegen berechtigt wäre, den Seher für einen Schwindler zu halten. Mir scheint Habakuk kein Schwindler zu sein.

Aber ich halte ihn auch nicht für einen blossen Dichter. Wenn der liturgische Bearbeiter Kap. 3 in einen Psalm umgewandelt hat, so ist das seine Sache; eine Autorität kann dieser Liturg für uns um so weniger sein, als seine Zusätze deutlich beweisen, dass er sich um die richtige Erfassung des Sinnes

17 *Denn Frucht trug nicht die Feige,*
Nichts brachten ein die Reben,
Des Ölbaums Ernte trog,
Das Feld gab keine Nahrung,
Das Schaf schwand aus der Hürde,
Kein Rind ist in den Ställen.

herzlich wenig bemüht hat. Die Äusserungen des Sehers über sich selbst sind so eigentümlich, dass sie eben nur ein Seher tun kann, nicht ein gewöhnlicher lyrischer Dichter, noch weniger freilich die „Gemeinde", die selber nur eine dichterische Schöpfung unserer Exegeten ist. Der Inhalt des Gedichts aber macht c. 3 zu einer Ergänzung des Gedichts von der prophetischen Tafelinschrift c. 2 1–3, indem es ausführt, wie das dort verheissene Ende kommen wird. Und damit bildet es zugleich einen befriedigenden Abschluss des ganzen Büchleins; nachdem der Prophet geweissagt hat, dass sein Volk gerettet und der Ruchlose vernichtet werden wird, hat er alles gesagt, was er selber als Antwort auf seine Klagen und Beschwerden sagen zu dürfen wünschen konnte.

Liturgischer Zusatz zu Kap. 3: c. 3 17–19.

Der Liturg, der Kap. 3 für den Tempelgesang verwendbar machen wollte, hält sich daran, dass der Dichter in v. 16 klagt und stöhnt, und bringt darum zunächst in v. 17 allerlei Dinge an, über die man am Tempel klagen kann. Da das Volk doch nicht alle Tage von einem feindlichen Kriegsheer bedroht wird, so zählt er die bösen Erscheinungen einer anderen Landeskalamität auf: es ist etwa ein allgemeiner Misswachs eingetreten, und selbst das Vieh ist, sei es dass es wegen Futtermangels verkauft oder geschlachtet werden musste, sei es dass ein Viehsterben hinzukam, aus Pferch und Stall verschwunden. Das ist die Klage; ihre Ausdrücke sind nicht etwa der Art, dass man die Kalamität mit der Überschwemmung des Landes durch ein feindliches Heer in Verbindung bringen könnte. Aber ein Tempelgesang darf nur mit einem Lobpreis Jahves schliessen, daher folgt ein triumphierender Schluss in v. 18 19. Das Ganze ist eine richtige Liturgenarbeit; dass die Klage und der Lobpreis weder zu dem Gedicht passen, noch auch selber sich gut aneinander schliessen, macht dem Kompilator keinen Kummer. Schon die Einsetzung von v. 2^b und die Art, wie er in v. 8^a aus zwei Stichen drei machte, hat uns die Oberflächlichkeit seines Verfahrens kennen gelehrt.

V. 17. Das כִּי am Anfang ist ein beredtes Zeugnis dafür. Der Bearbeiter richtet sich nur nach der Wortbedeutung einiger Verben in v. 16, durchaus nicht nach dem Sinn des Verses, noch weniger nach dem, was vorhergeht. „Morschheit kam in meine Gebeine, mein Leib zittert — denn es ist Misswachs eingetreten," das ist der neue, aber geradezu widersinnige Zusammenhang. Habakuk ist ja gar nicht verstört über ein Unglück seines eigenen Volkes, sondern hat umgekehrt die Zusicherung empfangen, dass es gerettet werden soll v. 13. Die Klage wird einer andern Dichtung oder Liturgie entnommen sein, oder es hat, um für einen plötzlich beschlossenen Busstag eine Liturgie von der

18 וַאֲנִי בַּיהוָה אָעֱלוֹזָה
אָגִילָה בֵּאלֹהֵי יִשְׁעִי
19 יַהוָה אֲדֹנָי חֵילִי
וַיָּשֶׂם רַגְלַי כָּאַיָּלוֹת
וְעַל־בָּמוֹתַי יַדְרִיכֵנִי

---

nötigen Länge zu gewinnen, der Dirigent v. 2–16 rasch bearbeitet und der Busstagsklage vorgesetzt, weil er gerade nichts Passenderes zur Hand hatte. Jedenfalls haben wir es mit einer sehr flüchtigen Arbeit zu tun. Die Textfehler hat freilich blos der Abschreiber auf dem Gewissen. Im ersten Stichos ist zwar תִּפְרָח, blühen, nicht durchaus unmöglich, aber das תִּפְרֶה, Frucht bringen, der LXX wohl mit Nowack u. a. vorzuziehen. Im dritten Stichos schreibt man wohl besser nach der LXX וְיַכְחֵשׁ für כִּחֵשׁ, da sonst keine drei Hebungen herauskommen; das Imperf. ist gleichwohl nicht mit dem Futur. zu übersetzen, wie die LXX tut, sondern mit dem Praesens oder Imperf. Im vierten Stichos ist für den maskul. Singul. עָשָׂה entweder das Femin. in der archaistischen Form עָשָׂת oder einfacher der Plur. עָשׂוּ zu lesen; die Verwandlung von שְׁדֵמוֹת in שָׂדֶה ist doch wohl unnötig und zu gewaltsam; die LXX hat, wie es scheint, שָׂדוֹת gelesen. Keinesfalls darf man סְמָדַר und אֶשְׁכֹּל für שדמות und אכל schreiben (Cheyne), wenn man nicht zugleich den zweiten und dritten Stichos umstellt; aber warum denn solche Änderungen? die Erwähnung des Viehmangels schliesst ja viel besser an den jetzigen Text des vierten Stichos an. Das וְ vor שדמות habe ich des Rhythmus wegen weggelassen. Im fünften Stichos endlich ist גָּזַר, das sonst überall transitiv ist, gewiss unrichtig und dafür entweder חָסַר, das die LXX zu übersetzen scheint, oder mit Wellhausen u. a. נִגְזַר zu lesen; recht oft ist in unserem Büchlein einer der schmächtigeren Buchstaben am Anfang oder Ende der Wörter ausgefallen, als Zeichen der gedrängten und kleinen Schrift in den alten Manuskripten. מכלה ist inkorrekte Orthographie für מִכְלָא. Das in der Mischna vorkommende ἁπ. λεγ. רפתים findet die LXX auch Zeph 2 14 Joel 1 17 (Nestle in ZATW 1900 S. 168). In בגפנים und ברפתים hat die Punktation nach ihrer Gewohnheit den Artikel ausgedrückt, aber der Verfasser hat ihn nicht gewollt, wie die parallelen Nomina zeigen. Erinnert v. 17 vielfach an Joels Beschreibung der Heuschreckennot, so könnte

V. 18 und **19** direkt aus einem Psalm geborgt sein. „Ich aber“, sagt der Tempelsänger, zugleich im Namen jedes Frommen sprechend, „ich will in Jahve jauchzen“, jauchzen, indem ich den Namen Jahves jubelnd ausspreche. Von einer inneren oder geistigen Freude spricht das „in Jahve“ nicht, die Präposition בְּ ist hier wie in vielen anderen Fällen, besonders in dem Ausdruck בְּשֵׁם, ein kurzer Ausdruck für „unter Nennung von ..., unter Berufung auf..., auf Grund von...“ V. 19 sieht aus wie eine Nachahmung von Ps 18 33 34, aus welcher Stelle auch hervorgeht, dass man בָּמוֹתַי nicht mit der LXX in בָּמוֹת verwandeln muss. „Meine Höhen“ sind die Höhen, die mich sicher stellen; auch sonst hat das öfter ähnlich gebrauchte במות immer einen Genetiv bei sich. כאילות ist verkürzt aus כְּרַגְלֵי א׳. Dass v. 18 19 eigentlich keine

18 *Doch ich will jauchzen in Jahve,*
Frohlocken im Gott meines Heiles;
19 *Mein Hort ist der Allherr Jahve,*
Der macht meinen Fuss gleich Hinden,
Lässt gehn mich auf meinen Höhen.

gute Fortsetzung von v. 17 ist, liegt auf der Hand, denn v. 17 spricht die Klage des Bauern, v. 18 19 das Siegesgefühl des Kriegers aus. Der Liturg hat sich eben seine Aufgabe sehr leicht gemacht.

In der technischen Notiz am Schluss ist natürlich das Suffix von בנינותי unmöglich. Oder ist das י ursprünglich gar nicht als Suffix, sondern als Abkürzung von יהוה gemeint? Dann wäre zu dem „Saitenspiel Jahves", der heiligen Musik, das שִׁיר יהוה Ps 137 4 zu vergleichen. In unserem Psalmbuch pflegt übrigens eine Notiz dieser Art über statt unter dem Psalm zu stehen.

Verlag von J. C. B. MOHR (Paul Siebeck) in Tübingen.

KURZER HAND-COMMENTAR
zum
ALTEN TESTAMENT

in Verbindung mit

I. Benzinger, A. Bertholet, K. Budde, B. Duhm, H. Holzinger und **G. Wildeboer**

herausgegeben von

D. Karl Marti,

ord. Professor der Theologie an der Universität Bern.

Lex. 8.

Preis des Kurzen Hand-Commentars in 5 gehefteten Bänden oder 20 Abteilungen, wenn auf einmal bezogen, M. 76.—, in 5 Halbfranzbänden M. 90.—, in 20 Leinwandbänden M. 96.—.

Mit „Einführung“: geheftet M. 2.—, gebunden in Leinwand M. 3.— mehr.

Jede **Abteilung** und jeder **Band** ist **einzeln** zu den beigesetzten Preisen käuflich.

Einteilung des „Kurzen Hand-Commentars zum Alten Testament“

a) in Bänden (mit Preisangabe der einzelnen Bände)

Band I: **Genesis. Exodus. Leviticus. Numeri. Deuteronomium.** M. 15.—, in Halbfr. M. 18.—.
„ II: **Josua. Richter. Samuel. Könige.** M. 14.50, in Halbfranz M. 17.50.
„ III: **Jesaja. Jeremia.** M. 13.60, in Halbfranz M. 16.60.
„ IV: **Hesekiel. Dodekapropheton.** M. 12.50, in Halbfranz M. 15.50.
„ V: **Psalmen. Sprüche. Hiob. Die fünf Megillot. Daniel. Esra und Nehemia. Chronik.** M. 21.—, in Halbfranz M. 24.—.

b) in Abteilungen (mit Angabe der Einzelpreise)

Abteilung:

„Einführung“. Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients. Von Professor D. **K. Marti. 1906.** M. 2.—, gebunden M. 3.—.

I. **Genesis,** erklärt von Stadtpfarrer Lic. Dr. H. Holzinger. Mit 1 Abbildung. 1898. M. 6.—, geb. M. 7.—.
II. **Exodus,** erklärt von Stadtpfarrer Lic. Dr. H. Holzinger. Mit 8 Abbildungen. 1900. M. 3.—, geb. M. 4.—.
III. **Leviticus,** erklärt von Prof. D. A. Bertholet. 1901. M. 2.40, geb. M. 3.40.
IV. **Numeri,** erklärt von Stadtpfarrer Lic. Dr. H. Holzinger. 1903. M. 3.75, geb. M. 4.75.
V. **Deuteronomium,** erklärt von Professor D. A. Bertholet. 1899. M. 2.50, geb. M. 3.50.
VI. **Das Buch Josua,** erklärt von Stadtpfarrer Lic. Dr. H. Holzinger. 1901. M. 2.50, geb. M. 3.50.
VII. **Das Buch der Richter,** erklärt von Prof. D. K. Budde. 1897. M. 3.60, geb. M. 4.60.
VIII. **Die Bücher Samuel,** erklärt von Prof. D. K. Budde. 1902. M. 7.—, geb. M. 8.—.
IX. **Die Bücher der Könige,** erklärt von Lic. Dr. I. Benzinger. Mit 9 Abbildungen im Text, einem Plane des alten Jerusalem und einer Geschichtstabelle. 1899. M. 5.—, geb. M. 6.—.
X. **Das Buch Jesaja,** erklärt von Professor D. K. Marti. 1900. M. 7.—, geb. M. 8.—.
XI. **Das Buch Jeremia,** erklärt von Prof. D. B. Duhm. 1901. M. 6.80, geb. M. 7.80.
XII. **Das Buch Hesekiel,** erklärt von Professor D. A. Bertholet. Mit 5 Abbildungen. 1897. M. 6.—, geb. M. 7.—.
XIII. **Dodekapropheton,** erklärt von Professor D. K. Marti. 1904. M. 8.—, geb. M. 9.—.
XIV. **Die Psalmen,** erklärt von Professor D. B. Duhm. 1899. M. 6.—, geb. M. 7.—.
XV. **Die Sprüche,** erklärt von Professor D. G. Wildeboer. 1897. M. 2.50, geb. M. 3.50.
XVI. **Das Buch Hiob,** erklärt von Professor D. B. Duhm. 1897. M. 4.80, geb. M. 5.80.
XVII. **Die fünf Megillot** (Hohes Lied, Ruth, Klagelieder, Prediger und Esther), erklärt von Prof. D. K. Budde, Prof. D. A. Bertholet, Prof. D. G. Wildeboer. 1898. M. 4.—, geb. M. 5.—.
XVIII. **Das Buch Daniel,** erklärt von Prof. D. K. Marti. 1901. M. 2.35, geb. M. 3.35.
XIX. **Die Bücher Esra und Nehemia,** erklärt von Professor D. A. Bertholet. 1902. M. 2.50, geb. M. 3.50.
XX. **Die Bücher der Chronik,** erklärt von Lic. Dr. I. Benzinger. 1901. M. 3.—, geb. M. 4.—.

Verlag von J. C. B. MOHR (Paul Siebeck) in Tübingen.

D. **Bernhard Duhm,**
o. Professor der Theologie in Basel.

Die Entstehung des Alten Testaments.

8. 1897. M. —.60.

Die Gottgeweihten

in der

alttestamentlichen Religion.

8. 1905. M. —.60.

Das Geheimnis in der Religion.

8. 1896. M. —.60.

Die poetischen und prophetischen Bücher

des Alten Testaments

Übersetzungen in den Versmaßen der Urschrift.

I.

Das Buch Hiob.

Klein 8. 1897. M. 1.20. Gebunden M. 2.—.

II.

Die Psalmen.

Klein 8. 1899. M. 2.50. Gebunden M. 3.50.

III.

Das Buch Jeremia.

Klein 8. 1903. M. 2.—. Gebunden M. 2.80.

Die von Professor D. **B. Duhm** im

Kurzen Hand-Commentar zum Alten Testament

erklärten Schriften siehe letzte Umschlagseite.

Die bösen Geister im Alten Testament.

Von

Hans Duhm,
Lic. theol.

8. 1904. M. 1.20.

Habakkuk, Book of 109338
Author Duhm, Bernhard
Title Das Buch Habbukkuk.
NAME OF BORROWER.
Bible
Comment(O.T.)
Habakkuk
D

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU, Boston